LVMIERE ET VIE

Amour de Dieu
Amour des hommes

44

SOMMAIRE

LVMIERE ET VIE

Tome VIII Septembre-Octobre 1959 N° 44

L'Humanité de Dieu

Aimer, aimer seulement, quelle impasse ! Rivière eut l'obscur sentiment d'un devoir plus grand que celui d'aimer.

A. DE SAINT-EXUPÉRY

Le chrétien ne saurait accepter que l'on conteste l'amour. Veut-on s'acharner à le dégrader, le proclame-t-on impossible, évoque-t-on un plus haut devoir, il se sent aussitôt blessé au plus intime de son être. Cette souffrance ne risque pas de lui être épargnée : ce qu'il lit, ce qui se déroule sous ses yeux, tout semble attester que la plupart des hommes — et d'abord ceux qui se disent le plus lucides — ont renoncé à l'amour, ou l'ont mis en congé : demain, ils aimeront peut-être ; mais aujourd'hui un devoir plus austère s'impose, qui ne requiert pas tant la tendresse que le courage, et s'il le faut, la dureté.

Les chrétiens se sont émus. Plusieurs d'entre eux se sont interrogés : le christianisme n'a-t-il pas divinisé l'homme ? En lui enseignant l'amour, ne lui a-t-il pas fait perdre la force et l'agressivité que réclame un monde entièrement confié à la responsabilité humaine ? N'est-il pas urgent de forger un type de chrétien qui saurait et qui prouverait par ses actes que l'amour, bien loin de n'être qu'un sentiment vaporeux, exige un engagement résolu dans les combats de ce monde ?

Alors même qu'il en vient à cette conception de l'amour, le chrétien ne rejoint pas l'expérience dont se réclame l'homme moderne. Car, en définitive, ce qui se trouve mis en accusation, ce n'est pas l'inefficacité de l'amour. Le débat porte sur l'amour lui-même, et le chrétien le plus soucieux d'une charité réaliste se voit encore reprocher de méconnaître la situation véritable de l'homme. Quel que soit l'amour que l'on projette de vivre, il dissimule l'homme à lui-même, il le rend obscur à ses propres yeux, il l'établit dans une hypocrisie foncière. Ce qu'il faut au contraire voir et savoir, c'est que l'homme est un être solitaire. S'il est une grandeur humaine, elle ne peut résider que dans l'acceptation courageuse de cette solitude. Avant tout projet et toute entreprise, il faut enregistrer lucidement ce profond dénuement qui est la part de l'homme. L'homme est seul et l'univers lui est hostile : c'est à partir de cette situation originelle qu'il faut inventer un nouveau style d'existence.

*
* *

Il faudrait éviter ici toute accusation hâtive, tout jugement sans examen. Orgueil luciférien ? Pessimisme désespéré ? Preuve manifeste de quelque monstrueuse erreur ? On se gardera d'une indignation trop facile. Par un penchant secret au manichéisme, le chrétien, comme tout homme, n'est que trop porté à condamner le monde pour éviter de se juger soi-même. S'il reproche à l'incroyant ou à l'athée de méconnaître l'amour, qu'il se demande tout d'abord quelle est la qualité de sa propre charité. Peut-être alors en viendra-t-il à penser qu'il doit lui-même découvrir en soi le dénuement extrême qu'on oppose à son affirmation d'amour et que, s'il est possible d'aimer, ce n'est pas en deçà de cette solitude et en la niant, mais au delà et en la vivant.

Sans doute, en effet, les descriptions pessimistes que nous avons évoquées recèlent-elles une vérité profonde sur l'homme moderne. L'histoire des derniers siècles se laisse comprendre comme l'histoire d'un homme qui découvre en lui, à un certain niveau de son existence, une solitude irrémédiable. En

exerçant, par la science et par la technique, une sorte de domination démiurgique sur la nature et jusque sur lui-même, il n'a pas, certes, renouvelé purement et simplement la faute de Prométhée ; il s'est pourtant engagé sur un chemin dont la difficulté n'a cessé de s'accroître.

Solitude de l'homme en face de la nature : celle-ci n'est plus pour lui, lorsqu'il la connait en savant, cette beauté riche de mystères divins devant laquelle s'extasiait l'homme pré-scientifique ; les espaces infinis ne semblent plus chanter la gloire de Dieu, ils se sont figés dans un silence effrayant. Dans le monde, auquel il commande souverainement, l'homme se sent étranger ; il y fait l'expérience du désert. Il est seul avec lui-même, ne voyant plus rien d'autre que sa propre image, indéfiniment répétée dans les objets techniques qui doublent la nature d'un voile impénétrable.

Cette transformation, qui vide la nature de son contenu substantiel, rejaillit sur l'homme lui-même : corrélat de l'objet scientifique, il devient incapable de retrouver en lui les richesses intimes qui lui permettraient de créer un véritable monde spirituel ou humain. Il ne sait rien de lui-même, sinon que son activité peut se retourner vers lui et le prendre à son tour comme objet, au même titre que la nature. Le corps humain, la vie, la mort, ont désormais cessé d'être cette réalité sacrée à laquelle on se refusait à toucher, cette part de l'existence, dépendante de Dieu seul, qui peut-être plongeait l'homme dans une anxiété profonde, mais qui, du moins, était pour lui le signe irrécusable de l'Infini tout-puissant. Dans ce domaine longtemps interdit, l'homme a pénétré ; son propre corps est devenu comme une machine qu'on démonte et qu'on répare ; la prévision et l'organisation rationnelle dirigeant de plus en plus l'apparition même de la vie ; ainsi les particularités les plus secrètes n'échappent plus à l'universel abstrait des statistiques et des plans.

Une telle évolution est irréversible. Mais il faut comprendre qu'elle crée pour l'homme une situation difficile, et, qu'avant de parler d'amour, il faut accepter d'abord la solitude du monde technique. Ce que l'homme présente à l'autre homme,

ce n'est que son vide intérieur ; il n'y a plus personne que l'on puisse invoquer comme un Toi. Saint-Exupéry, parmi beaucoup d'autres, s'est fait l'écho de cette désolation humaine : ce n'est que dans le rêve qu'il est possible de retrouver l'amour, dans quelque désert ou dans quelque vallée perdue que la technique aurait miraculeusement épargnés ; dans ce lieu privilégié — qui n'existe que dans le désir nostalgique — pourrait apparaître, venant d'un autre monde que l'homme a oublié, le petit prince ou la jeune fille dont les yeux refléteraient une richesse intérieure digne d'être aimée. Le rêve pourtant se déchire : il y a l'avion, il y a la présence qui s'impose du monde à l'intérieur duquel l'homme ne se nourrit que de sa solitude.



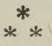
Tout semble nous indiquer que l'homme a découvert en lui un point essentiel qui le voue à une certaine solitude. S'il veut être, comme il le peut, le démiurge qui façonne le monde et le plie à sa volonté, il lui faut accepter de ne plus voir rien d'autre en ce monde que le reflet de son visage. Ceux qui disent que l'amour est impossible doivent bien être crus, en cela du moins qu'ils dénoncent les limites dans lesquelles est enfermé l'homme de l'époque scientifique, nous mettant ainsi en garde contre un optimisme superficiel.

Sans doute en sommes-nous venus au moment où il faut bien apprendre que l'homme ne peut être aimé s'il n'est, d'une façon ou d'une autre, un peu plus qu'un homme, et si, sur son visage, ne resplendit une lumière qui vient de quelque autre monde. Cet individu qui me ressemble comme un frère, ne saurait m'arracher à ma solitude, puisque je la retrouve en lui. La nature transformée par la technique possède encore, si dissimulée qu'elle puisse être, ou si obscurci que soit le regard humain, une signification poétique : ce barrage, cette usine électrique, cette machine à habiter indiquent plus qu'eux-mêmes ; une transcendance les habite ; peut-être saura-t-on découvrir en eux quelque chose de sacré, peut-être sont-ils dans ce monde la présence d'une réalité qui dépasse l'homme. N'est-

il pas paradoxal que l'homme lui-même apparaisse moins significatif que la nature, moins évocateur d'un au delà ? Comment se fait-il qu'il ait été réduit à cette platitude qui ne laisse en lui rien qui soit digne d'amour ?

Nous sommes renvoyés ici à l'enseignement biblique, dont s'est nourrie toute une tradition théologique : l'homme a été fait à la ressemblance de Dieu, il est l'image de Dieu. Sans doute est-ce à cette vérité essentielle qu'il faut revenir si l'on veut retrouver une raison d'aimer. L'homme n'est pas une solitude, il n'est pas refermé sur soi, ni réduit à n'être que ce qu'il est. Le rencontrer, c'est être mis en face de Dieu, puisque c'est voir son image.

L'homme est habité par Dieu ; il est le temple de Dieu. Cette présence fait de lui tout à la fois l'autre et le proche, qui ne se laisse réduire ni à l'anonymat de la masse, ni à l'incompréhensibilité de l'étranger. Ce que nous cherchons de préférence dans la nature, dans le paysage inviolé ou dans la mystérieuse harmonie de l'objet technique, c'est d'abord et essentiellement dans l'homme que nous pouvons le trouver. Les anciens le savaient bien, qui disaient que l'homme est l'image de Dieu, alors que la nature n'en est que le vestige. Et Dieu lui-même s'appuyait sur cette communication de l'humain et du divin, lorsque, pour se dévoiler dans son être intime, il s'appliquait les sentiments et les actions les plus proprement humains : l'amour de l'époux pour l'épouse ou de la mère pour l'enfant. Un tel langage peut nous rester fermé, nous n'y voyons peut-être qu'un tissu d'anthropomorphismes. Nous ne connaîtrons pourtant l'homme, et nous ne serons capables de restaurer l'amour par delà la solitude, que dans la mesure où nous parviendrons à voir en lui l'image de Dieu, non pas comme une dimension secondaire et surajoutée, mais comme l'étoffe même de son être.



Retrouver en l'homme l'image de Dieu ne va pas sans une découverte de Dieu en l'homme. Si l'homme est fait à la ressemblance de Dieu, on doit bien dire que Dieu lui-même res-

semble à l'homme, qui est son image. S'il y a en l'homme quelque chose de divin, il ne faut pas craindre de blasphémer en ajoutant qu'il y a en Dieu quelque chose d'humain. On n'entend point par là rabaisser Dieu ; il s'agit seulement de reconnaître la dignité d'image que Dieu a librement conférée à l'homme.

« Dieu a fait l'homme à son image, et l'homme le lui a bien rendu ». L'ironie voltairienne ne doit pas nous faire perdre de vue cette vérité élémentaire, impliquée dans la définition biblique de l'homme : la connaissance que nous avons de Dieu et celle que nous avons de l'homme ne peuvent en aucune façon être disjointes, elles s'accompagnent, se conditionnent et s'interpénètrent ; comme il n'y a qu'un seul amour, qui embrasse et Dieu et l'homme, de même n'y a-t-il qu'une seule connaissance de Dieu en l'homme et de l'homme en Dieu.

Si l'homme moderne se découvre incapable d'aimer, si autrui est pour lui dépouillé de toute profondeur, nous devons voir en cette disgrâce à la fois la cause et l'effet d'une méconnaissance de Dieu. Lorsque l'homme devient étranger à son propre regard et que la signification de son humanité lui demeure impénétrable, alors aussi il commence de vivre devant un Dieu qui recule lui-même jusqu'à un horizon inaccessible. Et plus Dieu s'éloigne, plus aussi l'homme se sent séparé de l'autre homme. A l'extrême opposé de la thèse classique, il convient d'affirmer que l'homme malheureux ne crée pas un Dieu qui le consolerait en le réconciliant avec lui-même : il fait, du véritable Dieu, un Etranger, — l'Autre absolu — qui l'enferme à tout jamais dans son malheur et sa solitude. Un Dieu inhumain est le châtiment d'un homme qui a cessé de comprendre l'humain, et, à l'inverse, « la gloire de Dieu, c'est la vie de l'homme ».

Ce qui doit être annoncé à l'homme, aujourd'hui, c'est d'abord l'humanité de Dieu. Karl Barth l'affirmait récemment et sa position théologique confère à son témoignage une portée singulière : s'il est juste d'insister sur la « différence qualitative infinie entre Dieu et l'homme », de parler du « vide », du « point mathématique », de « la tangente qui ne fait qu'ef-

fleurer la terre », *de proclamer que « la Bible n'a* qu'*une valeur théologique, c'est-à-dire qu'elle s'intéresse* seulement *à l'homme »*, *de telles affirmations exigent pourtant d'être reprises d'une autre façon, dans une perspective nouvelle, qui montrera que la transcendance divine n'est pas à rechercher dans la ligne de l'in-humanité* (L'humanité de Dieu, *Genève, Labor et Fides, 1956, p. 15-17*).

Dieu est humain, au sein même de son absolue transcendance. L'homme se retrouve en Dieu comme il le retrouve en soi. Ce qu'il expérimente de plus humain, la beauté, la bonté, l'amour, la vérité, cela aussi est expérimenté et vécu par Dieu. L'homme est un langage symbolique, ou analogique, qui signifie réellement Dieu.

Si la divinité s'est éloignée jusqu'à un lointain inaccessible, si son image s'est obscurcie, nous avons pourtant la preuve manifeste de l'humanité de Dieu. En Jésus-Christ, une fois pour toutes, sont apparues « la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes » (Tite, *3, 4*). *En lui, la proximité de l'homme et de Dieu s'est achevée dans l'unité de la personne. C'est à partir de lui que l'homme peut se comprendre comme image et déchiffrer la trame de ses rapports avec Dieu et avec autrui. Du mystère de l'Incarnation surgit une lumière qui rassemble ce qui est séparé, l'en deçà, et l'au delà, et donne au monde — et d'abord à l'homme — sa véritable profondeur.*

I. Nouveaux tarifs d'abonnement

Contrairement à la plupart des autres publications, nous n'avons pas relevé nos tarifs d'abonnement en janvier 1959. Nos lecteurs comprendront facilement qu'il ne nous est plus possible de ne pas tenir compte des hausses importantes que nous avons subies. A partir du 1er janvier 1960 le prix de l'abonnement annuel sera porté, pour la France et la Communauté, à 15 NF (1.500 frs), pour l'étranger à 18 NF (1.800 frs). L'abonnement de soutien, à 20 NF (2.000 frs) pour la France et 25 NF (2.500 frs) pour l'étranger. *Les abonnements souscrits avant le 31 décembre 1959 peuvent l'être encore aux anciens prix* (1.200 frs pour la France et la Communauté, 1.500 frs pour l'étranger). Le prix du numéro reste inchangé . 3,50 NF (350 frs) pour la France et la Communauté, 4,00 NF (400 frs) pour l'étranger.

II. Tables annuelles

Les tables annuelles des tomes I (1951-52) à V (1956) ont été établies. Nos lecteurs peuvent nous les demander. Prière de bien spécifier les années que l'on désire et de joindre à la demande un timbre de 25 francs ou un coupon-réponse international pour couvrir les frais d'expédition.

Les tables des tomes VI (1957) et VII (1958) ont été insérées dans le dernier numéro de chacun de ces tomes (n° 35 et 40).

III. Pour les missionnaires

Nous recevons assez fréquemment des appels de missionnaires qui ne peuvent pas payer le prix de l'abonnement à *Lumière et Vie*. Nos lecteurs peuvent aider ces missionnaires pauvres de deux façons :

1) Ils peuvent souscrire des abonnements en faveur des missionnaires (Communauté : 15 NF, Etranger : 18 NF) : il suffit d'indiquer la destination de la somme au talon du chèque de versement.

2) S'ils ne font pas collection de la revue, ils peuvent envoyer leurs numéros en seconde lecture à des missionnaires. Qu'ils veuillent bien *ne pas nous envoyer ces exemplaires*, mais écrire au P. Rétif, 15, rue Monsieur, Paris-7me, qui a organisé un service pour répondre à ces appels et leur indiquera les noms et adresses de missionnaires auxquels les envois pourront être faits directement.

Au nom des missionnaires, nous remercions nos lecteurs de leur générosité.

LE NOUVEAU COMMANDEMENT DE LA NOUVELLE ALLIANCE OU ALLIANCE ET COMMANDEMENT

L'unique objet de l'Ecriture est la charité. PASCAL

Sous l'abondante frondaison des textes scripturaires qui concernent la charité — un exégète en renom leur consacre cinq gros volumes, — nous voudrions seulement dégager la branche maîtresse de l'amour du prochain, et montrer son rattachement au tronc, c'est-à-dire à l'Alliance. Le propos est si peu nouveau qu'on devient presque téméraire à le reprendre, mais l'enjeu en est si décisif qu'il faut en désirer les risques.

Saint Jean ne disait-il pas : « Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu puisque Dieu est amour » (*1 Jean,* 4, 5) ? Et nos adversaires les plus décidés comme nos juges les plus équitables ont mesuré la détermination chrétienne de présenter le Christianisme comme religion d'amour. « Le caractère de cet amour est évident depuis les origines du Christianisme. Il est l'amour qui s'abaisse ; l'amour de Dieu se faisant petit à cause des petits, des *nèpioi* de l'Evangile. Les polémistes païens ont bien compris ce caractère de la charité chrétienne qui scandalise les adversaires, depuis Celse jusqu'à Nietzsche ». Tel est le verdict du moderne historien des religions, G. van der Leeuw[1].

Nous nous contenterons d'épingler ici deux textes qui fondent à nos yeux ce jugement. Le témoignage de Celse

1. G. VAN DER LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations,* Paris, 1948, p. 632.

nous est rapporté par Origène : « Dans les autres mystères on proclame que ceux-là seuls approchent qui sont sans tare, dont l'âme n'est consciente d'aucune faute, dont la vie a été bonne et juste. Voilà ce que proclament ceux qui promettent la purification des fautes. Mais ceux-ci, écoutons ceux qu'ils appellent : quiconque est pécheur, quiconque est sans intelligence, quiconque est faible d'esprit, en un mot quiconque est misérable, c'est lui qu'accueillera le Royaume de Dieu » (*Contra Celsum,* III, 59-61). A travers ce mépris hautain d'un adversaire — un mandarin, si l'on ose dire — on devine cependant — malgré les défigurations — le choc que produisait cette « religion ouverte ». Nietzsche, plus près de nous, en fut lui aussi le témoin, et combien éloquent : « Du tronc de cet arbre de vengeance et de haine juive (...) naquit quelque chose d'incomparable, un amour nouveau, le plus profond et le plus sublime amour (...), ce Jésus de Nazareth, personnification de l'Evangile d'amour, ce « sauveur », apportant la victoire et la félicité aux pauvres, aux malades et aux pécheurs »[2].

C'est dans la lumière des exemples de Jésus appelant dans son royaume les brebis perdues, les petits, les humbles, les pécheurs et les Samaritains que nous devons toujours méditer les dimensions de l'amour et de la miséricorde envers le prochain. Et c'est encore par les délicatesses de son *agapè* pour les siens que nous comprendrons qu'il a fondé la religion de l'amour-service, de cet amour-dévouement qui ne recule ni devant le lavement des pieds, ni devant la coupe du sang. Ainsi fut fondée la Nouvelle Alliance, sous le signe du plus grand amour, *usque in finem.*

Notre premier propos sera de montrer que l'Ancienne Alliance avait fait fleurir bien autre chose que cette haine et cette vengeance dont parlait Nietzsche. Il oubliait seulement que haine et vengeance étaient bien antérieures à Israël. Malgré des ombres et des reculs — serait-elle autrement une histoire vraiment humaine ? — la Révélation divine fut une longue éducation de la charité, une éducation par la Loi. Dans une

---

2. *De la Généalogie de la Morale,* 1, 8.

seconde visée, nous regarderons comment Jésus a ramené à l'unité d'un « commandement nouveau » les énergies que le judaïsme éparpillait dans un vaste commerce des bonnes œuvres.

I. LA VOIE DES HOMMES

Yahvé se repentit d'avoir fait l'homme... (Gen., 6, 6).

Toute chair avait corrompu sa voie sur la terre (Gen., 6, 12).

Le vieil auteur Yahwiste de la *Genèse* avait déjà entrevu un certain rapport entre l'amitié divine et les relations humaines. Alors qu'Adam, placé au Jardin d'Eden, avait chanté le bonheur et l'intimité que lui apportait la femme, « l'os de mes os et la chair de ma chair », après la faute il accuse sa femme devant Dieu (3, 12). Dieu précisera d'ailleurs, dans son jugement, que les relations entre mari et femme seront désormais affectées par la passion (3, 16). Au deuxième tableau, nous voyons se déployer la haine fratricide de Caïn malgré un avertissement divin d'une haute portée morale :

> « *Pourquoi éprouves-tu de la colère et pourquoi ton visage est-il abattu ? Si tu agis bien, ne te relèveras-tu pas ? Que si tu n'agis pas bien, le Péché est tapi à la porte : son élan est vers toi, mais, toi, domine-le !* » (Gen., 4, 6-7).

Cette analyse psychologique de la condition du pécheur réfléchit aussi sa lumière sur l'acte de Caïn : l'homicide sera « un péché » (*hattah*) ; le mot employé est caractéristique, c'est la faute qui réclame un sacrifice, une victime (*hattah*), et, par son étymologie, exprime l'action de celui qui a manqué le but, la cible. Caïn va mesurer la gravité de la faute, il en a un remords accablant et fait l'expérience de la culpabilité : « Ma faute est trop grande pour que je la porte » (4, 13). Après la jalousie et la haine, la vengeance, car telle est la signification de l'histoire de Lamech (4, 23-24).

Avec la naissance de Seth, dont le nom signifie : « accordé », Dieu laisse à l'humanité sa chance, et le Yahwiste le

soulignе, puisqu'avec son fils Enoch, on commença d'invoquer le nom de Yahvé (4, 17). Le narrateur sacerdotal, qui l'appelle Hénoch, nous apprend qu'il marcha avec Dieu (5, 24). Mais bientôt la chair va l'emporter sur l'esprit, — « la terre est remplie de violence » (6, 13), — et faire regretter à Dieu d'avoir fait l'homme, au point de provoquer le déluge. Le récit de la Tour de Babel nous apprendra une autre division de l'humanité et peut-être l'échec de toute tentative politique de réunification complète.

C'est dans ce monde déchiré que Dieu apparaît à Abraham: « Ne crains pas, Abraham, je serai ton bouclier... » (15, 1). Par delà la protection et l'élection divine d'un homme, ce qui s'amorce avec Abraham, c'est un vaste programme de réunification de l'humanité, programme défini en termes de bénédiction pour « toutes les familles de la terre » (*Gen.*, 12, 3 ; 18, 18, etc.). Dieu veillera à la réalisation de son programme et lorsqu'Agar sera chassée au désert, il enverra son Ange la secourir et l'assurer de ses promesses, « car Yahvé a entendu ta détresse » (*Gen.*, 16, 11).

Le geste divin se renouvellera un jour au profit des enfants d'Israël :

> « *Dieu prêta l'oreille à leurs gémissements et se souvint de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob. Il jeta sur les enfants d'Israël un regard bienveillant et il connut...* » (Ex., 2, 24-25).

C'est l'honneur d'Israël de n'avoir pas oublié ce regard de Yahvé, le Dieu de l'alliance, le Dieu « gardant l'alliance et la miséricorde jusqu'à mille générations pour ceux qui l'aiment et gardent ses commandements » (*Deut.*, 7, 9 ; cf. *2 Chr.*, 7, 14 ; *Néh.*, 1, 5 ; *Dan.*, 9, 4).

II. « LES PAROLES DE L'ALLIANCE »

C'est pour régler des contestations que nous voyons apparaître l'alliance, *berît*, entre des individus ; ainsi en est-il de l'alliance entre Abraham et Abimélech (*Gen.*, 21, 22-23, J et E) ; tous deux « coupèrent une alliance » (21, 27)[3]. Le Yah-

---

3. L'étymologie du mot *berît* reste discutée. La thèse naguère

wiste reprend ce thème entre Isaac et Abimélech ; ce dernier déclare au patriarche :

> « *Nous avons bien vu que Yahvé était avec toi et nous avons dit : qu'il y ait un serment entre nous et toi et coupons une alliance avec toi* » (Gen., 26, 29).

Ce qui fut fait au lendemain d'un grand festin par un échange de serment qui assura la paix (*shâlôm*). L'alliance entre Jacob et Laban prend la signification d'un traité avec délimitation de frontière, il s'accompagne d'un repas sacré (*Gen.*, 31, 44-54, J et E). Un élément nouveau apporté par cette scène est celui d'un mémorial ou plutôt d'un témoin (31, 52), mais l'enseignement le plus neuf et le plus profond de ce récit est que Dieu est pris à témoin :

> « *Que Dieu soit un guetteur entre toi et moi* (...). *Dieu est témoin entre toi et moi* » (*31, 48 ; cf. 53*).

L'alliance conclue à Sichem témoigne de l'antiquité de ce rôle de Dieu lorsqu'on nous fait état du *Baal-berît* et de *El-berît* (*Juges*, 8, 33 ; 9, 4. 46).

L'alliance joue donc un rôle important dans la vie privée, ainsi entre David et Jonathan (*1 Sam.*, 20, 8), ou entre David

---

soutenue par E. Meyer qui voyait à l'origine du mot un « repas », par rattachement à la racine *barah, manger* (*berya, barut,* repas) ne justifie ni les situations, car il est rarement question d'un repas dans les scènes d'alliances, ni l'emploi des verbes associés à *berît,* qui tous visent un contrat. Plusieurs penchent vers l'étymologie par l'assyrien *bîrtu,* lien, ou *bîrîtu,* entrave. Mais on s'explique mal alors l'expression « couper une alliance », si fréquente dans la Bible, dont on aurait une attestation au XIVe siècle dans les textes de Qatna (Albright). Dhorme, dans la Bible de la Pléiade, fait dériver *berît* de *bârâh,* « voir, élire, choisir », de la même racine que l'assyro-babylonien *bârû,* « voyant, devin » (B. P., p. 21). Mais en 1937 il avait proposé une étymologie qui garde toute vraisemblance, à partir de l'accadien *berîtu* qui signifie ce qui est « entre » les participants, avec une allusion au rite dans lequel les contractants passent *entre* les morceaux de la victime (cf. *Gen.*, 15). Les textes de Mari semblent favoriser une hypothèse de cet ordre car on y trouve plusieurs fois l'expression « tuer l'âne (d'alliance) *entre* (*bîrît*) X et Y » (Dossin et Noth). Cette dernière hypothèse nous paraît la meilleure. Cf. la note suivante.

et Abner (*2 Sam.*, 3, 12-21), mais aussi dans la vie publique où elle concrétise l'union entre Josué et les Gabaonites (*Jos.*, 9, 3-27), ou bien entre David et les tribus du Nord (*2 Sam.*, 5, 1-3) ; elle peut viser aussi les relations internationales (*1 Macc.*, 5, 15-32 ; 20, 34). L'accord de Josué avec les Gabaonites nous montre comment l'*alliance* et la *paix* sont à peu près synonymes (*Jos.*, 9, 15) et comment l'alliance assure la vie sauve aux vaincus.

Une des premières propriétés de l'alliance, la *berît,* est donc d'assurer la paix, avec tout ce qu'incluait l'hébreu dans ce mot de plénitude, de bonheur et de prospérité qu'est le *shâlôm.* Ezéchiel le rappelle lorsqu'il fait état d'une « *berît de shâlôm* », une alliance de paix (*Ez.*, 34, 25 ; 37, 26)[4]. Le Messie viendra en « prince de la paix » (*Is.*, 9, 5), mais psalmistes et prophètes ont compris que la paix n'allait pas sans la justice (*Ps.*, 72, 3-7 ; 85, 9-11). Isaïe annonçait que « la justice engendrait la paix » (32, 15). L'œuvre du Christ sera d'être médiateur de paix, mais d'une paix qui n'est pas celle du monde (*Jean,* 14, 27 ; 16, 33 ; *Eph.*, 2, 14).

L'alliance suppléait aussi aux liens du sang établis entre ceux qui sont « une chair et un os » (*Gen.*, 29, 14 ; 37, 27 ; *Juges*, 9, 2 ; *2 Sam.*, 5, 2) ; elle établissait une fraternité (cf. *Am.*, 1, 9, qui suppose *1 Rois*, 5, 26). L'épouse est la « femme de l'alliance » (*Mal.*, 2, 14) et cette réalité juridique est importante pour fonder les allégories matrimoniales concernant l'alliance de Dieu avec son peuple (Osée, Jérémie, etc.).

L'alliance entre Dieu et Israël nous semble avoir deux caractéristiques qui intéressent encore directement l'amour fraternel : l'alliance est inséparable de l'histoire et de la Loi.

Ce qui différencie Israël des autres peuples parfois alliés avec des dieux, c'est la conviction des Hébreux d'être un peuple choisi par Dieu à la suite d'interventions historiques de Dieu

4. Il n'est pas sans intérêt de constater que déjà au temps d'Hammurabi, dans les textes de Mari, l'alliance porte un nom significatif : *shalîmum,* un mot de la même racine que le *shâlôm* hébreu, le mot de la « paix ». On a, par exemple, l'expression « établir une alliance (*shalîmam*) entre (*bîrît*) les Hanéens et les gens d'Idamarez ».

en sa faveur. Promesses aux patriarches, libération d'Egypte, alliance du Sinaï sont pour eux des œuvres divines qui font d'Israël l'associé de Dieu.

L'ancien lien de l'homme avec la nature et par elle avec le baal, maître de cette nature, est remplacé par un rapport personnel ou collectif qui se développe en histoire.

Il est frappant de constater que le Décalogue commence par un rappel historique (*Ex.*, 20, 2).

Dans une récente communication sur *L'éthique de l'Ancien Testament,* E. Jacob soulignait cette influence de l'histoire sur la morale juive[5]. L'Israélite doit agir selon l'histoire, c'est-à-dire se conformer aux exigences fixées à cette communauté chargée d'assurer cette histoire, c'est-à-dire que sa morale sera « une éthique de vocation ». La vie sociale et politique sera tout entière commandée par cette vocation, et fixée par les exigences de l'alliance. Les oppositions des prophètes à bien des alliances diplomatiques étaient commandées par cette vocation et cette fidélité à l'histoire.

Un cas privilégié de cette morale de vocation est le cas du roi, qui bien loin de faire la loi comme c'était le cas des monarques de l'Orient, sera soumis à la Loi, « conformément au livre qui est devant les prêtres de la tribu de Lévi » (*Deut.*, 17, 18).

Tel roi a manqué de connaissance de Dieu en oubliant de juger le pauvre avec équité alors qu'au contraire du pieux Josias, son père, il est dit :

> « *Il pratiquait la justice et l'équité et il fut heureux ; il jugeait la cause du pauvre et de l'indigent et il fut heureux. N'est-ce pas là me connaître ?* (Jér., *22, 15-16 ; cf. 9, 24 ;* Michée, *6, 8*).

Les devoirs envers l'étranger doivent refléter la bienveillance de Dieu envers Israël lorsqu'il était lui-même étranger en Egypte (*Deut.*, 10, 19 ; *Lév.*, 19, 34) ou comme un pauvre, un indigent (*'âni*) au désert (*Ps.*, 68, 11). L'offrande des pré-

5. Communication au congrès pour l'étude de l'Ancien Testament, Oxford, septembre 1959.

mices de la Terre Promise — la terre donnée par Yahvé — était l'occasion d'un rappel des origines de la nation et des bienfaits de Dieu lors de la libération d'Egypte (*Deut.*, 26, 1-10), mais encore source d'une autre obligation : se réjouir lors des fêtes avec l'étranger et le lévite (26, 11), et on précise ailleurs « avec l'étranger (*ger*), l'orphelin et la veuve qui seront au milieu de toi » (16, 11), car « tu te souviendras que tu as été esclave en Egypte ». Sur ce devoir d'associer les pauvres aux fêtes, Néhémie est encore formel (*Néh.*, 8, 10 ; cf. *Néh.*, 8, 12 ; 1 *Esd.*, 9, 51. 54 ; *Esth.*, 9,22).

Les coutumes propres à la morale du peuple de l'alliance se traduisaient aussi par la formule : « On n'agit point ainsi en Israël » (*2 Sam.*, 13, 12 ; cf. *Juges*, 20, 6 ; *Gen.*, 34, 7 ; *Deut.*, 22, 21 ; *Jér.*, 29, 23), ce qui signale comme une infamie un délit sexuel portant tort au prochain ; cette coutume différenciait encore Israël de ses voisins.

La morale à son tour conditionne l'histoire (*Am.*, 5, 14), toute l'historiographie deutéronomique, depuis le livre des *Juges* jusqu'à la fin du Livre des *Rois*, repose sur ce principe, car l'alliance est conditionnée par la Loi. L'Alliance fait d'Israël un peuple à part, une communauté sacrale, une nation sainte, un royaume sacerdotal[6].

L'importance de cette vocation historique du peuple élu nous semble capitale pour expliquer la discrimination que

---

6. Bien que la discrimination des sources soit très délicate pour *Ex.*, 19 et qu'il soit difficile d'y voir le contexte littéraire primitif du Décalogue (*Ex.*, 20), il faut cependant ne pas méconnaître l'intention du dernier rédacteur inspiré qui a disposé l'ordonnance du livre de telle sorte que l'alliance avec tout le peuple et la théophanie de ce chapitre 19 servent de préface aux dix commandements. Cette séquence fait apparaître l'alliance comme une prévenance divine : « Vous avez vu vous-même comment j'ai traité les Egyptiens et comment je vous ai emportés sur des ailes de vautour et amenés vers moi » (19, 4), et en même temps comme un libre engagement du peuple dans une vocation qui réclame l'obéissance : « Désormais, *si vous m'obéissez* et *gardez mon alliance,* vous serez pour moi propriété personnelle parmi tous les peuples (...) et vous, vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation consacrée » (19, 5-6). L'accord du peuple est alors manifeste (19, 8).

nous rencontrerons entre le prochain, l'Israélite membre de l'alliance, et l'étranger qui ne se rattache aucunement à ce peuple, l'étranger non admis en résidence. En fait le précepte de l'amour du prochain visera la communauté historique des enfants de son peuple (*Lév.,* 19, 18). Mais précisons d'abord les rapports entre alliance et commandements.

La liaison avec la Loi, pour être assez naturelle dans tout contrat, reçoit cependant dans la Bible une force et une intensité extrêmes. Une alliance suppose des clauses et engage des responsabilités. Mais, comme l'a remarqué E. Jacob, l'impératif moral reçoit dans le monothéisme toute sa force, alors que le polythéisme le produit rarement, car les volontés des dieux sont souvent opposées ou contradictoires. Dans l'alliance du Sinaï nous avons vu le peuple s'engager par rapport aux Paroles, aux Lois et au Livre de l'Alliance (*Ex.,* 24, 3.7.8). Lors du renouvellement de l'alliance, après que Moïse a brisé les tables de pierre, il est dit :

> « *Ecris pour toi ces paroles, car c'est selon la teneur de ces paroles que j'ai conclu une alliance avec toi et avec Israël* » (Ex., *34, 27) et les Dix Paroles sont appelées* « *les paroles de l'alliance* » (*34, 28*).

L'alliance de Sichem qui consacre entre Josué et le peuple l'alliance du Sinaï comporte une loi et un droit (*Jos.,* 24, 25).

Bien que l'alliance soit donnée par Dieu, le bénéficiaire doit néanmoins la garder, l'observer (*Gen.,* 17, 9 ; *Ex.,* 19, 5). Pour Israël, garder l'alliance, c'est écouter la voix de Dieu, lui obéir (cf. *Juges,* 2, 20), si bien qu'« alliance » devient une équivalence de « Décalogue » :

> « *Il vous révéla son* alliance *qu'il vous ordonna de mettre en pratique, les dix Paroles, et il les écrivit sur deux tables de pierre* » (Deut., *4, 13 ; cf. 9, 9. 11-15*).

Dans d'autres cas « les Paroles de l'alliance » sont l'équivalent de *Torah* où de commandements. Il est frappant de constater que selon les divisions adoptées pour le Décalogue, on compte six ou sept commandements qui concernent le prochain. En toute hypothèse cette proportion est tout à fait carac-

téristique de la législation israélite qui accorde tant d'importance au prochain ; le terme de prochain apparaît d'ailleurs aux neuvième et dixième commandements (*Ex.*, 20, 12-17).

Nous nous contenterons ici de quelques remarques sur le caractère social et humanitaire de ce code, surtout si on le compare avec le décalogue Yawhiste d'*Ex.*, 34, qui est typiquement rituel et ignore l'injonction d'honorer les parents aussi bien que la prohibition du meurtre, de l'adultère, du vol, du faux témoignage et de la convoitise.

III. LA CHARTE D'ENTR'AIDE D'UN PEUPLE DE FRÈRES

Avec le *Deutéronome*, parallèlement à une évolution juridique, se dessine le passage de la responsabilité collective à la responsabilité individuelle, très sensible en droit pénal (*Deut.*, 14, 16) et s'amorce un déplacement sociologique du collectivisme tribal vers l'individualisme. A la solidarité du clan — naturelle au désert —, se substitue celle de diverses communautés, familles, cités, états où droits et obligations nouvelles surgissent avec le problème des classes. Les prophètes furent les premiers à se préoccuper des conséquences de cette inégalité sociale, de l'exploitation du pauvre par le riche ; c'est à juste titre que Bergson a salué en eux les premiers champions de la justice sociale[7]. A cet esprit de justice, hérité des prophètes, le *Deutéronome* ajoute des tendances caritatives très marquées, à propos desquelles Renan écrivit des pages enflammées[8]. Visiblement, l'auteur du *Deutéronome* cherche à recréer une âme religieuse commune pour ce peuple scindé socialement en deux classes hostiles. Il rêve de constituer un peuple de frères ; l'emploi, répété plus de cinquante fois, du mot « frères » témoignerait à lui seul de cet effort[9].

7. *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 257.
8. *Histoire d'Israël*, t. III, p. 227-238.
9. Dans son enquête sur l'évolution d'Israël *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, A. Causse fait une place de choix au *Deutéronome* dont il souligne le côté humanitaire : « ... Justice (y) est synonyme de douceur et de miséricorde, la loi d'entr'aide l'emporte sur la loi de lutte et de revanche ; il faut que les forts protègent les

Les préceptes charitables et humanitaires remplissent les chapitres 23 et 24 du *Deutéronome.*

Parmi les institutions charitables du *Deutéronome,* on relèvera la dîme des pauvres (*Deut.*, 14, 28-29 et 26, 12 ; cf. *Tobie,* 1, 8). Une pareille institution est à rapprocher de la coutume de réserver aux pauvres « le coin du champ non moissonné » (*Lév.*, 19, 9) et du droit des pauvres à jouir des produits de la terre pendant la septième année, encore appelée année de jachère (*Ex.*, 23, 10-11) ou année sabbatique (*Lév.*, 25, 2-7)[10]. C'était aussi l'année de la remise des dettes[11]. Le *Deutéronome* prescrivait aussi la lecture de la Loi, « tous les sept ans, temps fixé pour l'année de la remise » (31, 10-11).

---

faibles, il faut que les faibles soient défendus contre la brutalité des forts, car Israël est un peuple de frères, et Yahvé est le soutien des malheureux sans défense, il entend la plainte du pauvre qu'on dépouille et qu'on opprime ; la veuve, l'orphelin, l'étranger, c'est-à-dire les isolés et les délaissés, sont aimés de Dieu » (p. 160). Cette recherche du fondement de la charité dans l'exemple divin est particulièrement significative (*Deut.*, 10, 18-19). Cf. VAN LEEUWEN, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne,* Assen, 1955, p. 174 ss. A. GELIN écrit à propos du *Deutéronome :* « Sa législation, toute imprégnée de parénèse, vise à paralyser le paupérisme chez toutes les victimes y compris le lévite et le métèque » (*Les pauvres de Yahvé,* p. 22).

10. Le droit des pauvres aux gerbes oubliées et au glanage de l'olivier et de la vigne pourrait être — selon certains — la transformation « d'un vieux tabou relevant des précautions magiques qui, selon les croyances des primitifs, devaient assurer la survivance de l'esprit de la végétation après la récolte. Ces gerbes oubliées, les dernières olives, les dernières grappes restées sur la vigne sont le refuge de l'esprit de l'olivier, l'esprit de la vigne. Si on les cueillait, la nouvelle récolte ne manquerait pas d'être compromise » (Causse). S'il en fut ainsi en Canaan aux origines, le passage du plan magique au plan moral aurait ici une signification humanitaire et charitable d'un haut intérêt théologique quant aux inspirations du droit israélite.

11. Hillel inventa le moyen de tourner la Loi avec le *prosbol :* on insérait dans le contrat une clause par laquelle le débiteur renonçait à l'avantage que lui donnait l'année sabbatique. Le P. de Vaux signale qu'une reconnaissance de dette qui contient une telle clause a été retrouvée à Murabba'at.

A s'en tenir au droit biblique nous en retiendrons deux conclusions : d'abord l'exemple du droit israélite qui institutionnalise la charité, ensuite la liaison du culte et de la charité. Le chemin qui mène à Dieu passe par le frère. Un culte qui n'arme pas l'homme en vue de l'entr'aide fraternelle mérite d'être aboli. Une fête israélite ne comporte pas seulement des sacrifices mais un repas qui assure la joie du pauvre.

Il reste cependant une ombre au tableau. Vis-à-vis de l'étranger, il faut prendre soin de distinguer ceux du dehors, les *gôyim* et *nokrim,* des étrangers domiciliés ou *gêrim ;* à l'égard de ces derniers se manifeste de la bienveillance et une tendance très nette à l'assimilation. Mais, si l'israélite a des devoirs de protection vis-à-vis du *gêr,* il peut en revanche exploiter le *nokrî* sans réserve : dans cette ligne de conduite s'inscrit aussi le précepte typiquement juif : « Tu pourras tirer intérêt de l'étranger, tu n'en tireras pas de ton frère » (*Deut.,* 23, 19-20).

A qui objecterait que, dès le deuxième millénaire, la veuve et l'orphelin faisaient l'objet de la sollicitude des peuples voisins, babylonien, hittite ou égyptien, il faudrait montrer avec quelle insistance la loi mosaïque impose et fait passer au rang d'institution ce qui n'est, ailleurs, qu'aspirations éparses ou recommandations dans les codes législatifs, ou les sagesses de l'Orient[12].

---

12. Toute civilisation digne de ce nom ne doit-elle pas assurer la protection des faibles ? De fait, dès Sumer, elle apparaît déjà vers 2.300 dans les réformes d'Urukagina : « A l'orphelin et à la veuve l'homme puissant ne fit pas (tort) » (Côner B et C). L'expression se retrouve sur la statue de Judéa de Lagash (et le cyl. B). Le thème reparaît dans le code d'Ur-Nammon, fondateur de la III[e] dynastie d'Ur, puis dans le Code d'Hammurabi (1, 32). Pour l'Egypte, on cite la sentence d'Amenhemet I : « J'ai donné au pauvre, j'ai nourri l'orphelin » et plus tard les sentences d'Amenemopé (XIV, 5 ; XXVI, 9-14). Plus près d'Israël, le sage Danel à Ugarit (Ras-Shamra) s'assied devant la porte, sous des arbres magnifiques qui sont près de l'aire ; et là il juge le procès de la veuve et il établit le droit de l'orphelin (*2 Dan.,* 5, 6-8). La bibliographie serait ici fastidieuse : on consultera celles de Dom WARNACH, *Agapè,* 1951, p. 655-666 et surtout de VAN DER LEEUW, *op. cit,* p. 231-235.

Si ces divers préceptes constituent un climat de charité, l'exégète doit cependant enregistrer le fait que le mot n'y est pas : ni le verbe *aimer,* ni le substantif correspondant ne sont employés pour exprimer dans le *Deutéronome* l'amour du prochain. En revanche, le *Lévitique* nous offre deux emplois du verbe *aimer* et il les consacre tous deux à l'amour du prochain dont il nous livre l'expression définitive.

IV. LA RÈGLE D'OR DU LÉVITIQUE

Dans le document sacerdotal que constitue le chapitre 19 du *Lévitique,* texte classé parmi les plus anciens du code sacerdotal, et qui reprend l'esprit et la lettre du *Deutéronome,* nous cueillons la sentence fameuse : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ; je suis Yahvé » (*Lév.,* 19, 18). Ce précepte fondamental de la Loi, divinement garanti par l'autorité du Dieu de l'Alliance « Je suis Yahvé », exige une exégèse exacte du concept de prochain. Elle se dégage facilement du contexte immédiat qui parle de « ton frère » au v. 17 et des « enfants de ton peuple » au v. 18[13].

Seul parmi les étrangers, le *gêr,* étranger domicilié, ne sera pas exclu de ce cercle fermé de la communauté religieuse (19, 34). Si le *Deutéronome* avait déjà prescrit de ne pas

---

13. Dans son commentaire, CLAMER nous donne des éléments d'appréciation : « Dans l'Ancien Testament le *plèsios, proximus,* correspond à quatre mots hébreux : *'ah,* frère ; *rê'a,* compatriote, homme de la même famille ou de la même tribu ; *qârôth,* parent, proche ; *'amoth,* compatriote. Si cette abondance fait honneur à la charité israélite, elle n'en délimite pas moins le nombre de ses bénéficiaires, tous gens de même race ». Récemment FICHTNER soulignait le même fait en faisant remarquer que la formulation du commandement est reprise dans les mêmes termes en *Lév.,* 19, 34, à propos du *gêr.* Donc le mot *rê'a* que, depuis la Septante, on traduit par prochain n'a pas en hébreu un sens universaliste, mais vise les participants de l'alliance. Cf. FICHTNER, *Theol. Wört. z. N.T.,* VI, art. « plesion », p. 312-313. Dans le *Cahier* de la *Vie Spirituelle* sur « l'Amour du Prochain », cf. l'art. de A. GRAIL, p. 16-18 et les notations de l'auteur de ces lignes, p. 36-47. (Ce Cahier existe aussi en version anglaise et italienne).

opprimer ni maltraiter l'étranger domicilié en Israël, il est précisé ici qu'il faut l'aimer comme soi-même et que cette conduite reflète celle de Yahvé vis-à-vis des Hébreux en servitude en Egypte (cf. *Ex.,* 20, 21 ; 23, 9 ; *Deut.,* 10, 19). Cette dernière clause explicative est d'un intérêt majeur pour le théologien, elle prélude à l'une des caractéristiques de l'*agapè* néotestamentaire : l'amour pour le prochain prolonge et reflète l'amour de Dieu pour les siens[14].

V. LA BIBLE GRECQUE

Alors que le targum va interpréter la désignation du *Lévitique* « ton prochain » (*ré'aka*) par l'expression significative « ton compagnon » (*habrak*) et que Rabbi Hillel commentant pour un païen la *Torah* la résume ainsi :

> « *Ce que tu n'aimes pas, ne le fais pas à ton compagnon* (habrak). *C'est là toute la Loi, le reste n'en est que l'explication* »,

il semble au contraire que les traducteurs juifs des Septante optent pour un mot grec *plèsion* qui signifie : celui qui est près, le proche, le voisin, autrui, l'autre, sans aucune spécification qui puisse rappeler le cadre de l'alliance. Peut-on avoir quelque assurance que cet élargissement du vocabulaire corresponde à un fait réel : *Sir.,* 13, 15 plaide en ce sens[15]. Il a été rendu en grec :

> « *Tout être vivant aime son semblable* (to omoion autô)
> *et tout homme son prochain* (ton plèsion outou) » (*13, 19*).

Or, le texte hébreu du *Siracide* disait :

> « *Toute chair aime son espèce*
> *et tout homme son semblable* » (*13, 15*)
> (mot-à-mot : qui lui est semblable).

14. Sur la morale de l'Ancien Testament comme « morale d'imitation », cf. GRAIL, *op. cit.,* p. 14-15.

15. Cf. FICHTNER, *op. cit.,* p. 316 et la note 33 ; et pour le texte du *Siracide,* voir aussi Dom WARNACH, qui y voit l'influence du stoïcisme, *op. cit.,* p. 78.

Nous avons donc à retenir de l'Ancien Testament ce paradoxe qu'après la déchéance primitive qui a installé la division et la haine parmi les hommes, l'amour, qui est de soi le mouvement le plus spontané, est devenu objet de loi. L'amour du prochain recevra sa formulation définitive tardivement mais il est un commandement du Dieu de l'Alliance garanti par la clause solennelle : « Je suis Yahvé ». Non seulement le précepte est donc placé sous l'autorité du Dieu de l'Alliance, mais il vise avant tout les membres de cette alliance. Par contre, on peut exploiter l'étranger. Par ailleurs c'est le *Lévitique*, et à l'intérieur du même « code de sainteté », qui formule tout à la fois le précepte d'aimer son prochain (c'est-à-dire son compatriote) et celui d'appliquer la Loi du talion :

> « *Fracture pour fracture, œil pour œil, dent pour dent* » (Lév., *24, 17-21*).

De même que la paternité divine fut manifestée dans l'Ancien Testament à l'égard du peuple élu, de même la loi d'amour du prochain resta limitée dans la Bible hébraïque au cercle de l'alliance. Mais il faut reconnaître que les traducteurs de la Septante en rendant *re'a* par *plèsion* ouvraient la voie à une interprétation nouvelle qui répond à la question que le scribe posa à Jésus : « Qui est mon prochain ? »

L'universalisme des prophètes avait lui aussi préparé les voies[16]. Mais le principal message de l'Ancien Testament serait peut-être de nous avoir invités à chercher en Dieu lui-même l'exemple de la charité.

VI. LA NOUVELLE ALLIANCE

Dès l'arrivée du Messie, la paix est promise aux hommes de bonne volonté (*Luc,* 2, 14) ou « aux hommes qu'il aime »

---

16. Le P. SPICQ a montré comment Jésus revient à la religion des prophètes qui transcendaient le particularisme, à celle d'un Amos qui évoquait la providence divine vis-à-vis des Kouschites, des Philistins et des Araméens (*Am.,* 9, 27), etc. Cf. *Agapè dans le Nouveau Testament,* I, p. 20, note 3.

(*Bible de Jérusalem*). Or, la paix représente ici beaucoup plus qu'un programme de gouvernement, c'est la plénitude du bonheur, des faveurs divines.

Dans un monde encore cloisonné par les nationalismes comme par les religions et, en Israël, par les préjugés des observances de secte, Jésus accueille tout le monde. En voyant Jésus ouvrir son Royaume à tous ceux que l'Antiquité rejetait comme parias, Nietzsche a parlé du « renversement des valeurs ». Et, de fait, en un temps où il était scandaleux de manger chez un publicain, Jésus se fait inviter à leur table et en choisit un pour apôtre. Dans un pays où l'on ne s'adressait plus la parole entre juifs et samaritains, Jésus en prend l'initiative, et exalte en parabole, la conduite d'un samaritain. Alors que le Talmud raconte, à l'éloge d'un rabbi, qu'il avait chassé à coups de pierres un lépreux qui n'avait pas observé la distance réglementaire, Jésus ne craint pas de les approcher et de les toucher de la main pour les guérir (*Luc,* 5, 13). Il est plein de pitié pour la douleur d'une veuve dont on enterre le fils ; il ressuscite ce dernier (*Luc,* 7, 11-17) ; il est plein de pitié aussi pour la foule,

> « *car ces gens étaient las et prostrés comme des brebis qui n'ont pas de bergers* » (Mt., *10, 36*).

Il ouvre son Royaume aux malades, aux va-nu-pieds, et fait répondre à Jean-Baptiste qui demande un signe messianique pour ses disciples :

> « *Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles voient et les boiteux marchent, les lépreux sont guéris et les sourds entendent, les morts ressuscitent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres* » (Mt., *11, 4-5*).

De cette vie de sollicitude pour les autres, de délicatesse pour les siens (jusqu'au souci de leur repos, *Marc,* 6, 31), les Apôtres témoignent en disant : « Il est passé en faisant le bien » (*Actes,* 10, 38). Un auteur moderne a pu dire : « Tout était accueillant en lui, l'attitude générale, le regard, les paroles »[17].

---

17. Mgr ANCEL, *Le mystère de la charité dans l'Eglise,* p. 32.

Quant à son enseignement, le peuple, les amis et les adversaires conviennent de sa « nouveauté » par rapport à l'enseignement des scribes (*Marc,* 1, 22 ; *Mt.,* 7, 28 ; cf. *Jean,* 7, 15 et 7, 46).

D. Daube a montré comment au temps du Christ il fallait distinguer en Israël les rabbis des simples scribes. Les rabbis seuls sont pourvus de « l'autorité » (*reshutha*) qu'ils détiennent par l'imposition des mains, ce qui leur donne le droit d'être « assis sur la chaire de Moïse » (*Mish. Abot,* 1, 1 ; *Mt.,* 23, 2). Un rabbi pouvait, de ce fait, avancer « un enseignement nouveau », c'est-à-dire donner de nouvelles exégèses de la Loi de Moïse. Au contraire, les scribes étaient de simples répétiteurs. Or Jésus n'était pas, en droit, un rabbi, il n'avait reçu ni leur formation, ni l'imposition des mains, et voici

> « *qu'il les enseignait en homme qui a autorité et non pas comme leurs scribes* » (Mt., *7, 29*).

L'évangéliste Matthieu place cet étonnement de la foule après le discours sur la Montagne ; c'est d'ailleurs sa grande idée de présenter Jésus comme le nouveau Moïse, tenant comme Moïse son autorité de Dieu. Les disciples et les Apôtres d'ailleurs l'appelaient « rabbi » (*Mt.,* 26, 25. 49 ; *Marc,* 10, 51). Les grands prêtres et les Anciens poseront d'ailleurs la question à Jésus : « Par quelle autorité agis-tu de la sorte ? Et qui t'a conféré cette autorité ? » (*Mt.,* 21, 23)[18]. De fait, déjà dans ce Sermon sur la Montagne, Jésus parle avec une autorité souveraine :

> « *Vous savez qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Eh bien ! moi je vous dis : aimez vos ennemis, priez pour vos persécuteurs ; ainsi serez-vous fils de votre Père des cieux qui fait lever son soleil sur les méchants comme sur les bons* ».

Si l'incise sur « la haine de l'ennemi » a longtemps embarrassé les historiens du judaïsme qui n'en retrouvaient nulle part la trace exacte, les textes de Qumrân ont levé l'hypothèque

---

18. D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism,* Part III, ch. 1, « Rabbinic Authority », Londres, 1956, p. 205-223. Pour la question des Grands Prêtres et des Anciens, p. 217 ss.

d'une invention. Dans le rouleau de la Règle, cette opposition, l'amour pour les membre de la secte et la haine pour les autres, trouve de nombreuses expressions, ainsi en IX, 16 : « Tel sera son amour, telle aussi sera sa haine » (cf. I, 1-4 ; II, 1 et 4)[19]. L'homme de Qumrân « nourrit une haine éternelle contre les hommes de perdition » (ou « les hommes de la Fosse », IX, 22) ; voilà qui est l'antithèse même de l'évangile de la brebis perdue et de tant d'autres pages. Et au lieu de prier pour leurs ennemis, les sectaires de Qumrân les faisaient maudire par les lévites.

Nous voudrions montrer, ici, comment Jésus reste cependant fidèle à l'esprit de l'Ancienne Alliance, car en donnant comme motivation de cette conduite nouvelle l'attitude miséricordieuse du Père céleste, il revient à l'une des profondes intuitions de la sainteté vétéro-testamentaire : imiter Dieu. Jésus était un novateur, mais ce réformateur de la religion balayait les scléroses des routines et du conservatisme des scribes pour retrouver la Tradition et la Parole de Dieu.

En ramenant la Loi et les prophètes aux deux grands commandements, Jésus restitue à la morale biblique l'énergie que les commentateurs avaient dégradée en la dispersant sur six cent treize commandements et plus de douze cents prescriptions sabbatiques. En face de ces scribes qui cherchaient la vie éternelle dans une Loi écrite (*Jean,* 5, 39), Jésus proclame la primauté de la Parole vécue, de l'Amour, du Don de soi. Jésus lui-même va donner l'exemple de l'esprit nouveau par son sacrifice :

> « *Ceci est mon sang, le sang de l'alliance qui va être répandu pour une multitude en rémission des péchés* » (Mt., *26, 28*).

---

19. Nous citons : DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits Esséniens découverts près de la Mer Morte,* Paris, 1959, p. 110, cf. sa note (4). Cf. Morton SMITH, *Mt 5, 43 : « Hate Thine Enemy »* dans *The Harvard Theol. Review,* janv. 1952, p. 71-73 ; O. PRUNET, *La morale chrétienne d'après les Ecrits Johanniques,* Paris, 1957, p. 131. Tous ces auteurs sont du même avis. Nous avons donné un choix de textes esséniens sur cette question dans l'art. sur l'amour du prochain, *op. cit.,* p. 39-42.

On sait que la « multitude » reprend un mot du livre d'*Isaïe* concernant la rédemption par le Serviteur de Yahvé, et que ce terme de multitude ne comporte ni exclusion, ni restriction[20].

Ainsi, une fois de plus, le commandement allait être enraciné dans l'histoire comme dans l'ancienne alliance, la liturgie devenir un mémorial de l'amour de Dieu pour son peuple, et l'amour du prochain une imitation de Dieu[21].

Jésus semble avoir réservé pour le discours d'adieu, lors de cette dernière Cène, de révéler aux disciples la signification d'amour de ce sacrifice, signification si bien retenue par le « disciple que Jésus aimait » (*Jean,* 13, 1. 34 ; 15, 9. 13, etc.).

Mais un geste de Jésus, un geste qui réalise le « renversement des valeurs », va inaugurer ce dernier repas, geste qu'on pourrait appeler le cérémonial de l'*agapè*[22]. Jésus, en tenue de serviteur, lave les pieds de Judas... « Ce qui hausse cette basse fonction jusqu'à l'héroïsme » (Lagrange). Jésus, ayant ainsi aimé les siens « jusqu'à la fin », peut leur demander de suivre son exemple, et la leçon ne manquait pas d'opportunité puisqu'on s'accorde à voir dans ce geste de Jésus la réponse du Maître à la querelle de préséance entre les Apôtres (Comparer *Jean,* 13, 13-17 avec *Luc,* 22, 26-28). Jésus peut maintenant donner son dernier message sur l'*agapè.*

---

20. Cf. BENOIT, *Saint Matthieu* (Bible de Jérusalem), p. 150, note *d.*

21. Sur ce caractère cultuel de la charité fraternelle, lire les considérations de SPICQ, *Agapè,* t. 1, p. 309.

22. On sait les difficultés de l'interprétation de cette scène. Signalons d'abord un usage de la littérature hellénistique passé en proverbe, selon lequel on n'expose pas un grand sujet « à celui qui n'a pas les pieds lavés », c'est-à-dire qui n'a pas une soigneuse préparation au plan intellectuel et moral. Cf. W. L. KNOX, *The Harvard Theol. Rev.,* avril 1950, p. 161-164. Néanmoins, il est bien évident que la scène a une signification beaucoup plus profonde. Il fallait que Jésus entre dans la « condition de serviteur » afin d'enraciner dans l'histoire cette religion du service qu'il fondait.

VII. LE COMMANDEMENT NOUVEAU

C'est après cette liturgie de l'*Agapè,* préface du sacrifice de la Croix, que fut le lavement des pieds, que Jésus donne son commandement[23].

Le caractère ecclésial du IVe évangile semble particulièrement manifeste dans ce discours après la Cène. Cette perspective ecclésiale apparaissait déjà dans les synoptiques par l'institution de l'eucharistie, la « nouvelle alliance dans le sang », la Pâque nouvelle du nouveau peuple de Dieu. « Faites ceci en mémoire de moi », avait dit Jésus, « car le Fils de l'homme s'en va selon ce qui est décrété » (*Luc,* 22, 19-22). Le témoignage de Jean s'insère bien dans la trame de Luc, l'historien. Judas sorti, Jésus annonce paradoxalement :

> « *Maintenant a été glorifié le Fils de l'homme...* Petits enfants, *c'est pour peu de temps encore que je suis avec vous.* Vous me chercherez... *Et comme j'ai dit aux Juifs : « Où je vais, vous ne pouvez venir », à vous aussi, je le dis en cet instant. Je vous donne un* commandement nouveau : *que vous vous aimiez les uns les autres ; que comme je vous ai aimés, vous vous aimiez les uns les autres. C'est à cela que tous sauront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres* » (Jean, *13, 31. 32-35*)[24].

Les circonstances qui entourent cette déclaration lui donnent une portée exceptionnelle : nous sommes au soir d'une vie, à l'heure des ultimes recommandations, Jésus sait que sa mort est prochaine, le moment est venu de songer à son testament et à l'avenir de sa communauté, dont il sait déjà qu'elle sera en butte à la haine du monde (15, 18-19) et qu'ils auront à souffrir (16, 33). « Au moment de mourir,

---

23. Les commentateurs modernes tendent à reconnaître « au lavement des pieds ce caractère de préface ». Cf. HOSKYNS, *The fourth Gospel,* p. 437. PRUNET parle « d'allusion à la Croix comme au service suprême que Jésus rend aux siens ».

24. Comme l'a bien noté Loisy, « l'auteur se conforme à l'ordre adopté dans le récit de Luc, où on lit d'abord l'institution de l'eucharistie, puis la dénonciation du traître et l'avertissement à Pierre ».

plus d'un grand homme a tenu à laisser aux siens une dernière pensée; la plus intime, par laquelle il vivra encore en eux » (Lagrange, *Evangile*, p. 367). Avec la tendresse d'un père, Jésus invite les siens qu'il nomme « ses petits enfants » — c'est la seule fois — à recevoir sa dernière volonté. Cette volonté porte le sceau de l'autorité divine : elle est commandement, mais ce commandement ne ressemble pas aux autres, il porte une qualification exceptionnelle, d'abord par la manière dont Jésus a vécu le « commandement » du Père[25], et ensuite par la manière dont les disciples auront à le « garder ». Il est véritablement un « *nouveau* commandement ». Pour en mesurer l'importance, rien de plus suggestif que le rapprochement avec cette « alliance *nouvelle* » qui vient, à l'instant, d'être inaugurée par le Sacrement fraternel. Elle aussi est qualifiée par ce même adjectif *kainos* si chargé de sens biblique. Nous l'avons vu, les meilleures conjectures historiques obligent à relier étroitement dans le temps le sacrement et le précepte de l'amour[26]. Dans l'histoire comme dans la foi, eucharistie et *agapè* chrétiennes sont contemporaines et complémentaires[27].

Cette connexion paraîtra d'autant plus forte qu'elle prenait un sens très réel pour les disciples. La notion d'alliance pour les juifs évoquait, par delà les notions théologiques de contrat, une commensalité fraternelle, un peuple de frères, un grand banquet.

Le contexte johannique lui-même n'est pas moins suggestif.

---

25. Dans sa récente monographie sur *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques*, Paris, 1957, Olivier PRUNET a bien dégagé l'importance et les caractères du commandement dans la vie de Jésus comme expression de la volonté du Père (*Jean*, 10, 18 ; 12, 49-50) et dans ses conséquences pour le « nouveau commandement » qui invite les disciples à vivre sous le même statut spirituel que Jésus, p. 24-25 ; cf. p. 22.

26. En plus du témoignage de LOISY, voir la *Synopse* du P. LAGRANGE (*in loc.*) et son *Evangile de Jésus-Christ*, p. 508-511.

27. Lire du P. GRAIL, *Eucharistie, sacrement de la charité dans le Nouveau Testament* dans *La Vie Spirituelle*, nov. 1951, p. 369-387. O. CULLMANN a montré de son côté comment tout le discours des adieux a un caractère eucharistique, fortement souligné dans le

En effet le commandement nouveau est introduit par des mots d'adieu chargés de sens :

> « Mes petits enfants, *c'est pour peu de temps encore que Je suis avec vous... vous me chercherez...* ».

Plusieurs fois déjà, Jésus avait dit aux Juifs : « Vous me chercherez » (7, 34 ; 8, 21). Devant cette parole énigmatique, suivie d'une incompréhension des Juifs qui se demandent, tantôt s'il part pour la diaspora (7, 35), tantôt s'il veut se suicider (8, 22), Mgr Cerfaux a reconnu le thème parabolique simplifié qui serait caractéristique du IVe évangile[28]. Or, c'est dans ce contexte du mystérieux départ de Jésus que s'enchâsse le commandement nouveau. Mgr Cerfaux en a dégagé les conséquences[29].

Après avoir montré que les synoptiques connaissent bien le thème du départ et de l'absence du Christ jusqu'à la Parousie (cf. *Luc,* 19, 12-27 ; *Mt.,* 26, 29 ; 23, 39 ; cf. *Luc,* 22, 18. 29. 30), Cerfaux avance que notre présent contexte

---

ch. 15. Le vrai cep est à rapprocher du vrai pain de vie de 6, 35, avec allusion, selon Cullmann, au vin eucharistique. L'union des sarments avec le cep vise la communion eucharistique des croyants avec le Christ. Cf. *Les Sacrements dans l'Evangile johannique,* ch. XIII, p. 77-80.

28. L. CERFAUX, *Le thème parabolique dans l'évangile de saint Jean,* dans *Conjectanea neot.* (Lund), 1947, p. 15-25. Le raccourci parabolique se ramène selon Cerfaux à trois éléments essentiels : une parabole-allégorie (ou une parole énigmatique), l'inintelligence, enfin, l'explication ultérieure (cf. p. 17 et 21). Notre contexte sur le thème du départ serait dans ce cas. En effet, il est repris sept fois dans l'Evangile : 7, 33 ; 8, 21 ; 13, 36 ; 14, 4 ; 14, 19 ; 16, 16 ; cf. 12, 35, avec chaque fois une méprise, tantôt des Juifs, tantôt des disciples (Pierre, Thomas, Judas). Jésus diffère jusqu'au bout l'explication et déclare : « Je vous ai dit ces choses en paraboles. L'heure vient où je ne vous parlerai plus en paraboles, mais je vous entretiendrai ouvertement du Père » (16, 25). Ainsi informés du retour de Jésus vers son Père, les disciples déclarent : « Maintenant tu parles en clair, et tu ne dis plus de paraboles » (16, 29). Cf. CERFAUX, *op. cit.,* p. 22-23.

29. Dans son article sur *La charité fraternelle et le retour du Christ,* dans *Ephemerides Theologiae Lovanienses,* 1948, p. 321-332, repris dans le *Recueil Lucien Cerfaux.*

(*Jean,* 13, 33) a une portée *eschatologique* : « La Cène envisage la Parousie ». Il n'oublie pas de rappeler que Loisy, première manière, le pensait déjà. « Il faut maintenir, écrivait Loisy, avec les principaux commentateurs de ce temps que le discours a pour objet la situation des disciples et la résurrection du Sauveur ; mais on ne doit pas exclure une seconde perspective où les épreuves de chaque fidèle et celles de l'Eglise, la venue spirituelle du Christ et son retour à la fin des temps, trouvent ensemble leur place »[30].

Cerfaux nous dévoile alors les grandes perspectives de l'*agapè* fraternelle. Elle sera l'activité caractéristique pour le *temps de l'absence du Christ,* pour le temps de la haine du monde. «Jésus donne donc son commandement «nouveau», un commandement qui vient du monde futur, qui transporte en quelque sorte les disciples dans ce monde divin en les isolant du monde. La charité va distinguer les disciples de tous les autres qui ne connaissent que la haine»[31]. Mais ne peut-on pousser plus loin l'explication pour rendre compte de cette incise laissée apparemment en suspens : « Vous me chercherez » ? Sans préjudice de la pensée mystique bien affirmée par ce discours de Jean, ne pourrait-on penser que par le « commandement nouveau », Jésus orientait les siens à le chercher et à le servir dans ses frères ? La chose étant bien attestée par *Matthieu,* 25, une allusion me semble légitime[32]. Ailleurs, Jean développera l'idée que la charité est une certaine présence de Dieu, « car la charité, c'est Dieu présent et réalisant sa présence »[33].

---

30. LOISY, p. 788, cité par CERFAUX, E. T. L., 1948, p. 324. Ces vues sont d'ailleurs reprises dans le commentaire catholique de A. WICKENHAUSER, *Ev. nach. Joh.,* 1948, p. 227-231.

31. CERFAUX, *op. cit.,* p. 331.

32. Cf. notre article : *L'amour du prochain, op. cit.,* p. 53-62.

33. CERFAUX, *op. cit.,* p. 329. Il semble d'ailleurs que cette exégèse peut s'autoriser aussi du grand commentaire de Bultmann. Cerfaux reproduit ainsi l'explication de Bultmann : « Il s'agit de savoir comment le départ du Christ ne supprimera pas les relations de ses disciples avec lui et on (Bultmann) nous expliquera que ceux-ci, s'aimant entre eux, ils continueront à faire l'expérience de l'amour du Révélateur et par là lui resteront unis » (*Ibid.,* p. 321).

Nous en arrivons maintenant à la question que se posent tous les grands commentateurs à propos de ce commandement : « Cur novum dicatur ? » Sur les réponses traditionnelles, le meilleur conspectus reste — à ma connaissance — celui du « prince des exégètes » de saint Jean, Maldonnat[34]. Il consacre toute une colonne aux auteurs... « Auctores omnes, quos legerim... ». Pour l'ensemble des Grecs, suivis par Rupert, le *kainos* s'entend par rapport à l'Ancien Testament, où l'on devait aimer le prochain *comme soi-même,* désormais on l'aimera « *comme le Christ* nous a aimés ». Explication vraie, mais peut-être insuffisante, car il s'agit très précisément de l'amour fraternel et seulement par extension de l'amour du prochain. Pour Augustin (suivi par Bède), et suivant le procédé habituel au maître d'Hippone d'interpréter Jean par Paul, c'est une caractéristique de « *l'homme nouveau* » qu'il faut reconnaître ici. Cette intuition me semble intéressante, mais appuyée sur une base trop étroite. Pour d'autres enfin, c'est un commandement ancien, promulgué, comme l'Evangile ou l'Alliance, dans un esprit nouveau. Maldonnat n'est pleinement satisfait par aucune de ces explications. Il propose alors au jugement du lecteur deux interprétations personnelles. Une première suggestion ferait porter la nouveauté moins sur le commandement lui-même que sur l'insistance du Christ : « A nouveau, je vous donne un commandement ». Mais Maldonnat a dû se rendre compte de la fragilité d'une telle interprétation. Aussi donne-t-il ses préférences à sa dernière explication qui me paraît, au contraire de la première, excellente ; elle est fondée sur une solide remarque à laquelle la philologie la plus informée apporte une éclatante confirmation. « Les Juifs, écrivait-il, ont l'habitude d'appeler *nouveau* ce qui, en quelque domaine que ce soit, est tout à fait remarquable, comme nous l'enseigne d'ailleurs *Matthieu,* 26, 29 ». La citation ne pouvait être mieux choisie, car il s'agit de la parole mystérieuse qui suit immédiatement le « sang de la *nouvelle* alliance ». Jésus déclare :

---

34. J. MALDONATI, *Commentarii in quatuor evang.*, Lugduni, 1682, *in loc.*

> *« Je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'à ce jour où j'en boirai avec vous du nouveau* (kainon) *dans le royaume de mon Père ».*

Maldonnat invoque aussi comme exemple, le leitmotif des chants bibliques : « Cantate Domino canticum novum »[35] et le thème de la *terre et des cieux nouveaux.* Or une contribution de J. Behm vérifie l'exactitude et la portée de ces rapprochements[36].

Prenant son point de départ chez les classiques grecs, J. Behm remarque qu'ils possédaient deux adjectifs usuels pour exprimer la nouveauté : *neos* et *kainos.* Le premier désigne proprement la nouveauté dans le temps, ce qui est formé ou manifesté depuis peu ; au contraire, le second connote une comparaison et caractérise une manière d'être nouvelle, spécifiquement originale, tout à fait différente de l'état habituel et, par suite, faisant impression et marquant une supériorité sur l'ancien. Il arrive même qu'il signifie ce qui est inespéré, surprenant, admirable, inouï. Avec toutes ces harmoniques le mot *kainos* était comme prédestiné à exprimer l'espérance eschatologique d'un monde nouveau. Les Septante l'utilisèrent abondamment dans ce sens. Dans le Nouveau Testament, il est le mot caractéristique de l'*Apocalypse* : « Voici que je fais l'univers *nouveau* » (21, 5) (cf. « cantique nouveau » : 5, 9 et 14, 3 ; « nouvelle Jérusalem » : 3, 12 et 21, 2 ; « nom nouveau » : 2, 17). Déjà les synoptiques avaient utilisé cet adjectif pour caractériser l'alliance. Paul y revient et en développe les virtualités ; il se définit lui-même « ministre d'une *nouvelle alliance* » (2 *Cor.*, 3, 6) et chaque chrétien est « dans le Christ une *nouvelle* créature (2 *Cor.*, 5, 17) invitée à revêtir « l'homme *nouveau* » (*Eph.*, 4, 24). Juifs et

---

35. KAINOS traduisant *hadas* est attesté quarante fois dans les Septante, et cinq fois dans les psaumes pour le cantique nouveau. Cf. la concordance de HATCH et REDPATH, *in loc.*

36. Art. du *Theol. Wört. z. N.T.* de KITTEL, au mot *kainos.* L'art. de R. A. HARRISVILLE, *The concept of newness in the New Testament*, dans *Journal Bibl. Literature*, 74 (1955), p. 69-79 nous paraît beaucoup moins vigoureux bien que l'auteur arrive pour Jean aux mêmes conclusions, p. 78-79.

païens rassemblés dans l'Eglise sont devenus dans le Christ « un seul Homme *Nouveau* », le prototype de l'humanité nouvelle recréée en la personne du « Second Adam ». Le commandement nouveau devient caractéristique de l'alliance nouvelle, de ce nouvel âge de l'humanité qu'elle inaugure. Dans ce contexte, il n'est que plus remarquable de constater que Jean, aussi bien dans l'évangile que dans ses épîtres, réserve *exclusivement kainos* au commandement de l'amour fraternel (*Jean,* 13, 33 ; *1 Jean,* 2, 7-8 ; *2 Jean,* 5). Comme l'a bien noté Bultmann au terme de sa recherche phénoménologique sur « Aimer son prochain, commandement de Dieu »[37], le caractère eschatologique du commandement nouveau s'accentue nettement dans la parole de saint Jean :

> « *Bien-aimés, ce n'est pas un commandement* nouveau *que je vous écris, mais un commandement ancien, que vous avez eu dès le commencement. Ce commandement ancien, c'est la parole que vous avez entendue. Toutefois, c'est un commandement* nouveau *que je vous écris, ce qui est vrai en Lui et en vous,* puisque les ténèbres s'en vont et que la véritable lumière brille déjà. *Celui qui dit être dans la lumière et qui hait son frère, est dans les* ténèbres *jusqu'à présent* » (1 Jean, *2,* 7-9).

Ce commandement, saint Jean le soulignera à l'envie, ne peut être pure innovation pour des chrétiens, il leur a été prêché « dès le commencement » (3, 11 ; *2 Jean,* 5). Devant cette insistance, on soupçonne les adversaires de Jean de l'avoir taxé de nouveauté avec son insistance à toujours prêcher le commandement nouveau[38]. Mais Jean insiste « sur la *nouveauté* persistante de la charité chrétienne, l'actualité sans déclin de ce principe de rénovation dans une humanité toujours païenne. Mais, dorénavant, le contraste avec le monde égoïste n'apparaît plus seulement en lui, c'est-à-dire dans le Christ, dont le programme de charité étonna même, au début,

37. R. BULTMANN, dans *Rev. Hist. Phil. Relig.,* 1930, p. 240 ss.

38. Cf. la tradition rapportée par saint Jérôme, selon laquelle Jean, devenu vieux, répétait toujours cette exhortation. A qui s'en plaignait, il répondit : « C'est le précepte du Seigneur, on a tout fait si on l'observe ».

ses intimes (*Mt.*, 18, 21-22) ; la transformation morale gagne de proche en proche les âmes qui se convertissent, et ainsi le domaine des ténèbres est déjà sérieusement entamé par la lumière véritable... L'épanouissement de la charité surnaturelle est la *véritable lumière pour le monde...* Le Christ nous quitte, mais son œuvre d'amour continuera »[39].

Ainsi se résout, une fois de plus, dans l'*agapè*, l'une des antinomies maîtresses de la pensée johannique, l'opposition de la lumière et des ténèbres. Il n'y a pas de lumière chrétienne pour celui qui n'est plus dans l'*agapè*, pour celui qui est dans la haine.

En ce soir du Jeudi Saint, Jésus est réuni avec ses apôtres pour le repas fraternel de la Pâque. Dehors, le monde est sans lumière, sans amour. En ce soir du Jeudi Saint, la haine travaille le monde. Judas vient de sortir, « il fait nuit... » (*Jean*, 13, 30). « En effet, quiconque fait le mal hait la lumière et ne vient pas à la lumière » (*Jean*, 13, 20). Et Jésus est conscient de la haine qui l'environne ce soir, lui et sa jeune communauté... Son regard plonge dans l'histoire... Cette haine du monde obsède sa pensée :

> « *Il nous ont pris en haine, moi et mon Père. Mais c'est afin que s'accomplisse la parole écrite dans leur Loi : ils m'ont haï sans raison* » (*15, 24-25*).

Mais le complot de la haine arrive trop tard. Déjà « l'alliance nouvelle » est instituée et avec elle le « commandement nouveau » a été promulgué. Un ordre vraiment nouveau commence à cette heure : l'église des frères, la communauté des « disciples de la charité » (Loisy) est fondée. Tous pourront les reconnaître à ce signe : la charité :

> « *Quiconque se fait enrôler dans l'armée d'un roi doit en porter les insignes. Les insignes du Christ, c'est la charité* » (Saint Thomas).

Le temps de l'Eglise sera le temps de l'absence du Maître, mais par leur amour fraternel, les disciples vont continuer l'*agapè* du Christ pour les hommes, et spécialement pour les

---

39. Mgr CHARUE, *Sainte Bible Pirot*, t. XII, p. 527.

siens. La consigne des temps nouveaux est de faire passer la charité du Christ dans un cœur d'homme : « A cela tous vous reconnaîtront pour mes disciples... »

Dans l'ancienne Alliance, le circuit de la charité ne dépassait guère le peuple élu et restait une Loi qui, en soi, était à hauteur d'homme : « Tu aimeras comme toi-même ». Désormais, avec la nouvelle et éternelle Alliance, la charité est sous le signe du sacrifice pour tous, de la « coupe du sang », de l'exemple du « plus grand amour » et, de ce fait, Jésus donne à la charité du disciple une divine ambition : « Comme je vous ai aimés ». Avant l'évangéliste Jean, saint Paul n'avait-il pas proclamé : « C'est de Dieu lui-même que vous avez appris à vous aimer les uns les autres » (*1 Thess.*, 4, 9).

M.-L. Ramlot, o. p.

QUI EST MON PROCHAIN ?

Il n'y a qu'une unique charité surnaturelle, qui a pour objet à la fois Dieu et le prochain. C'est dire que le mystère du prochain est livré par la Révélation conjointement avec le mystère de Dieu. En d'autres termes, la question : « Qui est mon prochain ? » est indissociable de la question : « Qui est mon Dieu ? » Cela n'apparaît pas immédiatement parce qu'on est tenté de donner du terme « prochain » une sorte de définition philosophique et préalable, indépendante en soi de la Révélation. Ce prochain ainsi défini, ce prochain connu tel avant toute Parole de Dieu, voilà que Dieu, se révélant à nous, nous aurait commandé de l'aimer comme nous-mêmes. Mais cette façon de comprendre le commandement divin en déforme la signification. N'importe qui, assurément, et avant toute Révélation surnaturelle, sait qui est son semblable ; mais Dieu n'a pas commandé d'aimer seulement son semblable, il commande d'aimer son *prochain.* Quelque usage que la bouche des hommes ait pu faire du mot, il acquiert dans la bouche de Dieu un sens nouveau et proprement révélé.

Ainsi aurions-nous tort de nous étonner que le prochain, dans l'Ancien Testament, soit à entendre du seul frère de race, du camarade, du voisin ou du compatriote intégré dans l'Alliance du peuple de Dieu[1] : le prochain se définissant par cette Alliance ne pouvait avoir de sens en dehors d'elle ; si la

1. Voir une sommaire étude du vocabulaire dans l'Ancien Testament chez : L. RAMLOT, *L'amour du prochain, gage de notre amour du Christ,* dans l'*Amour du prochain,* collectif, Ed. du Cerf, 1953, p. 37 ; cf. aussi l'article qui précède dans ce numéro.

notion nous paraît encore bien étroite, c'est que l'Ancienne Alliance n'était elle-même qu'un régime encore imparfait de Révélation. C'est pourquoi également nous aurions tort d'estimer superflue ou purement diplomatique la question du légiste à Jésus : « Qui est mon prochain ? » (*Luc,* 10, 29). Puisque Jésus prétend enseigner au nom de Dieu, il se doit d'indiquer s'il entend donner à ce mot une extension nouvelle et laquelle. Obtenir de Jésus qu'il précise qui est le prochain d'après sa doctrine, c'est finalement l'amener à dévoiler l'essentiel de cette doctrine et à révéler ce que devient pour lui la Torah traditionnelle et l'Alliance. On comprend alors que la question ait pu paraître insidieuse ; de toute façon elle a une portée capitale.

Jésus le sait, il accepte de répondre, mais non par une définition : il répond par une parabole. Ce simple fait nous alerte. Jésus aime donner en paraboles l'enseignement qui touche du plus près au mystère du Royaume et au mystère des mœurs de Dieu à notre égard ; en outre toute parabole comporte des allusions que seuls entendent ceux qui ont des oreilles pour entendre. Répondant à la question de savoir qui est son prochain, Jésus va inviter tacitement le légiste à se rappeler qui est son Dieu, puisque cette réponse commande l'autre. Pour percevoir cette invitation et cette correspondance, il suffit de relire l'extraordinaire parabole historique d'*Ezéchiel,* 16, 1-14 : la parabole du Bon Samaritain apparaît à qui sait entendre comme la transposition saisissante, comme le rappel voilé de l'oracle d'Ezéchiel. Ce que le Samaritain a fait pour le blessé de la route de Jéricho, c'est ce que Dieu a fait pour Israël sur toutes les routes de son histoire, routes d'errance, routes d'Exode ou routes d'exil. La parabole du Bon Samaritain n'est autre que la parabole de l'amour de Dieu pour les siens, proposée à l'amour de l'homme pour son prochain. Dans le mot de la fin : « Va et toi aussi fais de même », il faut entendre résonner bien davantage que l'appel à imiter le héros d'une petite histoire, il faut entendre l'appel à imiter Dieu : « Montrez-vous miséricordieux comme votre Père est miséricordieux » (*Luc,* 6, 36). Jésus souligne par là que le Dieu au

nom duquel il parle, c'est bien le Dieu penché sur le pauvre et l'abandonné, tel qu'Israël l'avait connu, et ce geste central et typique de la parabole décrit un véritable mime identificateur, il équivaut à une confession muette du Nom divin. Mais en même temps, par les personnages mis en scène nommément, Jésus laisse entendre la nouveauté de l'Alliance qu'il est venu révéler : c'est le Samaritain, c'est l'homme hors de l'Alliance qui accomplit le geste paradigmatique et théophanique de la conclusion de l'Alliance, quelle annonce et quelle nouveauté !

Si Jésus retourne la question du légiste (non pas : qui est mon prochain ?, mais : de qui dois-je me faire le prochain ?), ne serait-ce pas pour rendre plus transparente et plus adéquate l'allusion à l'amour divin ? Dieu n'a pas plus de prochain que d'égal, lui qui est l'Unique et le Saint, c'est-à-dire le Séparé, mais, par l'initiative gratuite de son amour, il se rend à lui-même le prochain de ceux qu'il veut sauver[2]. Or ceux qu'il veut sauver, or cette approche de Dieu, c'est Jésus lui-même qui le révèle et qui l'accomplit : il est venu pour les malades, non pour les bien-portants ; il est venu pour les pécheurs et non pour les justes ; il est venu finalement pour tous les hommes, pour toutes les brebis qui ne sont pas encore dans l'unique bergerie, c'est-à-dire dans l'Alliance : la parabole du Bon Samaritain est la parabole de la mission de Jésus lui-même et de tout l'Evangile ; le Bon Samaritain, c'est lui, comme les Pères de l'Eglise ont aimé le souligner.

La parabole prend alors un relief singulier, en même temps qu'elle trouve une exégèse sûre et de quelle richesse théologique ! Un mot-clé nous permet d'explorer cette richesse : le mot traduit par miséricorde et que nous trouvons dans la bouche du légiste ; celui-là, dit-il, s'est montré le prochain de l'homme tombé aux mains des brigands, « qui a exercé la miséricorde envers lui ». La « proximité » évangélique se définit et

---

2. Le contraste est bien mis en lumière dans le Deutéro-Isaïe : par ex. *Is.*, 45, 5-7. 21 ; 46, 5, d'une part ; et, d'autre part, *Is.*. 41, 10 ; 49, 8-15.

se réalise par l'exercice d'une *miséricorde.* Il faut savoir que le mot employé ici par saint Luc est le terme grec (*eleos*) qui, d'une façon privilégiée chez les Septante, traduit le mot hébreu *hésèd*[3]. Or le thème de la *hésèd* est non seulement l'un des plus riches thèmes bibliques, mais l'un de ceux, sinon le principal, qui prépare la révélation de l'*Agapè.* La *hésèd* est la *vertu de l'Alliance* par excellence[4]. Les traducteurs, pas plus en grec qu'en latin ou en français, ne sont jamais parvenus à rendre par un seul mot les incomparables nuances de ce terme[5]. La *hésèd,* c'est l'alliance en acte. Elle consiste à porter à l'homme avec qui on est entré en alliance une assistance secourable, dévouée, pleine d'humanité ; et, qui plus est, à lui garder fidélité, à ne pas cesser de lui porter cette assistance aussi souvent et aussi longtemps qu'il en aura besoin[6]. Normalement cette *hésèd* est réciproque, de sorte qu'on pourra définir toute alliance comme un échange de *hésèd.*

Vertu de l'alliance, allons jusqu'à dire que la *hésèd* est la vertu constitutive, créatrice, de l'alliance. L'une des façons de nouer alliance avec quelqu'un, c'est d'exercer la *hésèd* à son égard ; car c'est s'engager vis-à-vis de lui, tout comme accepter de recevoir un hôte sous sa tente, c'était s'engager à respecter scrupuleusement les lois d'alliance de l'hospitalité. Les Anciens

---

3. Luc semble n'avoir connu que cette valeur sémantique du substantif *eleos* puisqu'on ne le trouve dans son Evangile, outre notre parabole, que 5 fois au chapitre 1, dont 3 fois dans des citations ou réminiscences de psaumes où il traduit effectivement *hésèd.*

4. C'est intentionnellement que nous employons ici le mot de « vertu ». Car, à la différence du mot *'ahab,* qui signifie proprement « aimer » mais qui désigne l'amour-passion dans la plus grande généralité du terme (aussi bien la passion coupable, par exemple *1 Rois,* 11, 1, que la passion vertueuse), le mot *hésèd* qualifie toujours une action vertueuse.

5. La Bible de Jérusalem, par ex., emploie des traductions aussi diverses que : grâce, faveur, amour, bonté, amitié... — Pour approfondir la notion de *hésèd,* voir : Bible de Jérusalem note b sur *Os.,* 2, 21 ; et J. GUILLET, *Thèmes bibliques,* Aubier, 1954, p. 43-45.

6. La notion de « fidélité » (héb. *émeth*) est souvent liée à la *hésèd,* comme un couple de vertus indissoluble, ou plutôt l'une incluant l'autre.

savaient ce que nous avons beaucoup oublié : que se pencher sur la détresse ou le besoin d'un autre, lui avoir ouvert son cœur un instant, c'était implicitement accepter de le prendre en charge, c'était commencer à entrer en alliance avec lui. Une rencontre acceptée noue déjà des liens.

Ainsi la Révélation, l'Alliance de Yahvé et d'Israël n'est-elle pas autre chose que l'histoire des *hésèd*[7] de Dieu pour son peuple, telles que le Psaume 89, par exemple, les évoque : « Les *hésèd* de Yahvé, je les chanterai à jamais » (*Ps.* 89, 2). Ou Isaïe (63, 7) : « Je veux célébrer les *hésèd* de Yahvé, les prouesses de Yahvé, pour tout ce que Yahvé a fait pour nous et pour la grande bonté qu'il nous a témoignée dans sa miséricorde et dans l'immensité de ses *hésèd* ». On peut dire de la notion de *hésèd* ce que saint Paul disait de celle de paternité (*Eph.*, 3, 15) : c'est de la *hésèd* de Dieu pour son peuple que toute *hésèd* sur terre tire son nom, même si, dans l'ordre de la pédagogie de la Révélation, c'est à partir de la *hésèd* et des alliances humaines que le peuple de Dieu a conçu la *hésèd* et l'Alliance divines. C'est de l'attitude de Dieu s'approchant, se faisant le prochain de son peuple pour le sauver que toute approche d'amour, que toute notion du prochain, en foi révélée, tire son sens : « Quelle est la grande nation dont les dieux se fassent aussi *proches* que Yahvé notre Dieu l'est pour nous chaque fois que nous l'invoquons ! » (*Dt.*, 4, 7)[8].

Il s'ensuit que le prochain ne se définit pas d'abord à partir d'un rapport (d'origine, de similitude...) saisi au sein d'une situation donnée dans le monde, abstraction faite du Dessein rédempteur. Le prochain se définit comme le terme personnel d'un mouvement d'amour (de *hésèd*) à l'imitation et en vertu du

---

7. Pour ne pas dérouter le lecteur peu familiarisé avec l'hébreu, nous laissons à la transcription du mot hébreu sa forme de singulier, même lorsqu'il faudrait, comme ici, l'écrire un peu différemment sous sa forme pluriel.

8. Le mot traduit par « proche » dans ce passage est le mot hébreu *qârob*, qui indique la proximité locale, effective, le voisinage immédiat. Ce n'est pas le mot de *Lév.*, 19, 18 (qui est *réa'*), mais l'un et l'autre sont traduits par *plèsios* dans les Septante.

mystère de la *hésèd* divine s'approchant des hommes pour les sauver. Il n'y a prochain que là où quelqu'un s'approche, et s'approche comme Dieu, s'approche au nom de Dieu Si quelque part, fût-ce au bout du monde, un homme se met en marche vers moi pour exercer envers moi la *hésèd* du Royaume, déjà je suis devenu son prochain !

Cependant la *hésèd* divine de l'Ancien Testament est reprise et absorbée dans l'*Agapè* du Nouveau Testament. Ce n'est pas qu'un changement de vocabulaire, c'est un changement d'Alliance, c'est l'inauguration d'une nouvelle et suprême approche de l'homme par Dieu, dans le Christ. Puisque la révélation du prochain est concomitante à la révélation de Dieu, une théologie du mystère du prochain en christianisme doit apparaître comme le prolongement ou le contrepoint d'une théologie du mystère de la Trinité. On pourrait aussi remarquer que l'amour supposant la connaissance, la charité théologale suppose la foi théologale ; aimer le prochain de charité, c'est l'aimer d'un amour qui procède, en tout ce qu'il est, de la foi et donc, pour nous chrétiens, de la foi au Dieu Trinité. C'est ce que nous voudrions sobrement mettre en lumière pour achever de préciser qui est notre prochain.

Le Christ est le révélateur du mystère trinitaire. Du point de vue de l'*Agapè* divine, il est :

1) le signe, la preuve, le gage de l'Amour du Père *qui le donne* aux hommes ;

2) la révélation de l'Amour du Fils lui-même, *qui se donne* aux hommes dont il s'est fait le frère et l'ami ;

3) la source et la manifestation de *l'Esprit qu'il donne* conjointement avec le Père et qui scelle, stabilise, intériorise la communion entre Dieu et les croyants et des croyants entre eux.

Deux simples séries de textes, l'une tirée de saint Jean, l'autre de saint Paul, nous introduiront successivement à ces trois dimensions d'un unique mystère qui vont être pour nous trois voies d'accès et de réflexion vers le mystère du prochain.

I. LE PROCHAIN COMME CELUI A QUI LE PÈRE M'ENVOIE ET AUPRÈS DE QUI J'ACCOMPLIS L'AMOUR DE DIEU POUR LUI

En ceci s'est manifesté l'Amour de Dieu pour nous : Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui. En ceci consiste son amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en victime de propitiation pour nos péchés (1 Jean, *4, 9-10*).

Le jour où apparurent la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes, il ne s'est pas occupé des œuvres de justice que nous avions pu accomplir, mais, poussé par sa seule miséricorde, il nous a sauvés par le bain de la régénération et de la rénovation en l'Esprit-Saint (Tite, *3, 4*).

En ceci consiste l'*Agapè* : « Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés ». La foi chrétienne consiste à croire à cet Amour du Père à travers les témoignages que Jésus-Christ nous en a donnés, dont le suprême est la Croix (*1 Jean,* 4, 16). Or reconnaître cet amour, c'est se pénétrer d'une double certitude : d'une part celui que Dieu aime, c'est bien *moi,* un moi tellement distingué dans sa singularité que la révélation de l'amour de Dieu pour moi coïncide avec la découverte décisive de mon être le plus profond, de mon nom secret, de ma vocation personnelle[9] ; d'autre part, si je suis aimé, c'est pour les autres car l'amour qui se révèle à moi, si c'est vraiment l'amour de Dieu, se révèle dans son intention universelle, dans son appétit de sauver tous les hommes, d'appeler et de rassembler tous les hommes[10]. Ne pas se croire aimé personnellement par Dieu, ou au contraire

---

9. Saint Paul en avait une conscience très vive : « Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui *m*'a aimé et s'est livré *pour moi* » (*Gal.,* 2, 20).

10. Certitude non moins affirmée par saint Paul : « Car l'amour du Christ nous presse à la pensée que, si un seul est mort *pour tous,* alors tous sont morts. Et il est mort pour tous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (*2 Cor.,* 5, 14-15).

se croire seul aimé de Dieu, c'est n'avoir connu ni Dieu ni la Charité de Dieu.

Du coup, autrui me devient proche avant même que j'aie fait un pas vers lui ; par la seule découverte de cet amour divin que je ne peux pas contenir ni arrêter, bien qu'il commence par me combler et par chercher en moi un mystérieux repos, — car déjà il me parle de tous ceux auxquels il veut aller, et spécialement de tous ceux auxquels il veut aller *par moi*. Connaître le Dieu de Jésus-Christ et reconnaître son amour, c'est donc découvrir comment il s'est fait mon prochain, mais c'est encore, et par le fait même, me découvrir envoyé par lui à tous les autres dont il veut aussi se faire le prochain ; je participe désormais à ce mystère d'approche ininterrompue. Aimer le prochain au nom de Dieu et à cause de Dieu voudra dire ici laisser Dieu l'aimer en moi et par moi. Le prochain n'est pas l'instrument dont je me servirais pour gagner Dieu et le ciel, et pas davantage Dieu n'est-il l'instrument dont je me servirais pour réaliser la promotion de mes frères les hommes. *C'est moi l'instrument,* c'est moi dont Dieu veut se servir pour atteindre certains autres et me témoigner son amour.

Les autres existent pour Dieu avant d'exister pour nous comme prochains. C'est Dieu le premier qui les recherche et les approche, et cette priorité de l'*Agapè* divine subsiste intacte, alors même que nous nous trouvons entraînés à notre tour à les chercher et les approcher. C'est Dieu qui, le premier et sans cesse, nous parle d'eux comme de ses prochains, et c'est alors qu'il deviennent nos prochains. Le livre de Jonas pourrait illustrer cette économie de la charité. Jonas méprisait les Ninivites, il souhaitait même qu'ils demeurâssent à jamais éloignés du pardon de Dieu ; or Dieu choisit Jonas comme instrument prophétique pour se faire le prochain des Ninivites : il révèle à Jonas combien ces masses abandonnées dans la grande ville lui tiennent à cœur, il lui révèle le mystère de son amour universel. Et Jonas doit obéir à Dieu, se convaincre à regret que ses prochains, ce sont ces païens dont la seule pensée lui faisait horreur.

De même Ananie éprouve un haut-le-corps en entendant le Seigneur lui demander de s'approcher de Saul le persécuteur, il lui est révélé que ce Saul est devenu le prochain de Dieu et qu'il doit s'approcher de lui comme de son prochain et de son frère : « Saul, mon frère, celui qui m'envoie, c'est le Seigneur, celui qui t'est apparu sur le chemin par où tu venais » (*Actes,* 9, 17). L'histoire du christianisme est pleine de ces conversions des croyants à leurs prochains dont ils découvrent l'inéluctable nécessité dans le mouvement même de leur conversion à Dieu. C'est Dieu qui inspire au cœur des saints cette charité précise pour tels ou tels vers lesquels ils se sentent irrésistiblement poussés. « Celui qui m'envoie, c'est le Seigneur... » Une théologie de la mission commence toujours comme une extension de la théologie de la charité.

Qui donc est notre prochain ? Celui à qui Dieu nous envoie ! Mais encore ? Eh bien, c'est celui que Dieu met sur notre route ou sur la route de qui Dieu nous pousse. Par route n'entendons pas le chemin de nos fantaisies, mais la voie de notre vocation personnelle. Connaître cette vocation ou connaître les prochains à qui Dieu spécialement veut nous donner, c'est une seule et même chose. Non pas que nous ne soyons pas envoyés à tous ni que tous les hommes sans distinction aucune ne doivent être notre prochain, le contraire est même certain[11] ; mais la charité n'est pas seulement une intention, elle est une *hésèd* que l'on exerce envers des hommes de chair, des personnes singulières. Nous devons nous approcher en esprit de tous les hommes, nous ne pouvonts nous approcher « en actes, véritablement » (*1 Jean,* 3, 18), c'est-à-dire en approche historique concrète, que de quelques-uns, et seule l'authenticité de notre amour de ces quelques-uns nous

---

11. « La charité, aussi bien comme sentiment du cœur que comme assistance effective, par laquelle nous aimons tous nos prochains et nous prions pour eux, exige que nous n'en excluions même pas ceux qui ne nous sont pourtant unis par aucun lien spécial, comme par exemple les habitants de l'Inde ou de l'Ethiopie » (S. THOMAS D'AQUIN, *De Caritate,* art. 8).

prouvera l'authenticité de notre intention d'amour universelle[12]. Il est dit de saint Dominique qu'« il y avait dans son cœur une ambition surprenante et presque incroyable pour le salut de tous les hommes »[13], et néanmoins, quoiqu'il voulût se donner au plus grand nombre possible, c'est auprès d'un plus petit nombre qu'il dépensa sa charité visible. Le Seigneur Jésus lui-même ne fit pas autrement que se soumettre à cette loi de l'Incarnation : au temps de sa mission terrestre, il ne se savait envoyé qu'« aux brebis perdues de la maison d'Israël » (*Mt.*, 15, 24) : pourtant il s'était fait le prochain de tous et c'est bien le salut de tous qu'il apportait. La charité chrétienne n'est pas une vague philanthropie qui, s'adressant théoriquement à tous, n'atteindrait profondément personne ! Elle n'est pas non plus le zèle passionné pour le mieux-être ou le salut de quelques-uns à l'exclusion de tous les autres. Elle est universelle dans son acte invisible, mais particulière dans ses actes visibles ; particulière mais jamais particulariste. Elle porte en elle un mystère d'élection selon lequel il y a des premiers appelés, mais nullement une tactique de sélection par laquelle il y aurait délibérément des exclus.

Ce n'est d'ailleurs pas une stratégie humaine qui nous fait décider et qui fait décider l'Eglise des urgences concrètes de notre charité. C'est l'Esprit-Saint au-dedans des croyants. C'est lui qui inspire aux uns de se rendre les prochains de la classe ouvrière, à d'autres de se rendre les prochains de l'Afrique Noire, à tels encore d'exercer les miséricordes corporelles, à d'autres les spirituelles. Ce dont l'Eglise a la certitude intime, c'est que l'Esprit lance ces voies à travers tous les secteurs de misère, à travers toutes les friches de l'humanité, à travers tous les déserts qui vont des Jérusalem aux Jéricho, et que, sur ce réseau des routes de la charité dans l'histoire des hommes, il envoie la multitude des saints

---

12. On connaît le mot de Péguy stigmatisant ceux qui, parce qu'ils n'aiment personne, s'imaginent qu'ils aiment tout le monde...

13. Libellus de JOURDAIN DE SAXE, n° 34 ; cf. H. VICAIRE, *Saint Dominique de Caleruega*, Paris, 1955, p. 51.

afin que, peu à peu, durant le temps de l'Eglise, la révélation de l'*Agapè* divine parvienne jusqu'aux extrémités de la terre. C'est le Corps mystique tout entier qui est l'instrument adéquat de l'universelle charité du Père et si l'exercice effectif de notre charité personnelle ne touche qu'une poignée d'hommes, nous savons qu'à travers nos frères, c'est le même Dieu et c'est chacun de nous aussi qui étendons et multiplions le salut et l'amour[14].

Ainsi le chrétien aime son prochain parce que l'amour du Christ le presse pour celui que le Christ lui révèle précisément être son prochain, et parce qu'il lui faut rester fidèle et disponible à cette *hésèd* divine qui cherche sans cesse à le traverser et à se répandre. Le chrétien peut, comme Jonas, contrarier par sa mauvaise volonté cette charité qui le dépasse, mais la grâce normalement le travaille et il lui faut bien, bon gré mal gré, à moins de s'exclure du Christ, accepter d'aller là où il ne voulait pas aller, s'occuper de ceux dont il ne voulait pas entendre parler, donner sa vie pour des êtres qui lui étaient demeurés longtemps indifférents. Cheminement parfois très lent, mais souvent admirable, du courant de l'*Agapè* divine dans les profondeurs d'une âme de croyant et de militant.

Le chrétien aime donc le prochain avec le cœur et avec les yeux de Dieu. Il ne motive pas son amour par les mérites ou par la dignité de celui dont il s'approche. Car il sait, pour en avoir été lui-même l'objet, que l'amour de Dieu s'adresse à des indignes, à des impies, à des pécheurs. Il sait que Dieu peut faire de ces pécheurs des saints, de ces misérables ses propres enfants, de ces adversaires de fidèles amis[15]. La charité, dit saint Paul, « espère tout » (*1 Cor.*, 13, 7) : elle sait que

---

14. Saint Augustin insiste souvent sur cette pensée. Par ex. dans *Enarr. in Ps.* CXXI, n° 10, P. L., 37, 1627 : « L'amour, c'est quelque chose de bien fort, mes frères, l'amour est une chose bien forte. Voulez-vous mesurer combien l'amour est fort ? Eh bien, soit quelqu'un qu'une nécessité quelconque empêche d'accomplir ce que Dieu lui demande, qu'il se mette à aimer tel autre qui l'accomplit, et, à travers cet autre, lui-même l'aura accompli ! »

15. « Tu dois estimer comme ton prochain tout homme, et avant

tout est possible à Dieu ; elle devine même que si Dieu met dans notre pauvre cœur une passion violente pour le salut de tels ou tels, c'est déjà qu'il leur fait grâce et que la Bonne Nouvelle, dont nous sommes les confidents et les porteurs, va bientôt les atteindre. Nous comprenons encore que nous aimons de tels prochains avec plus de profondeur et de vérité qu'ils ne s'aiment eux-mêmes : car, n'ayant pas encore reçu la déclaration d'amour de Dieu, ils ne se connaissent pas eux-mêmes ; mais nous, qui l'avons entendue pour eux, nous pressentons déjà ce que Dieu veut faire d'eux, pour eux et par eux. C'est pourquoi notre charité à leur égard semble toujours les attendre un peu au-delà du point où ils ont conscience de se trouver. Cela les étonne, et parfois cela les irrite, mais nous murmurons dans notre cœur à leur adresse : « Si tu savais le don de Dieu... »

Cette certitude néanmoins demeure tremblante. Le croyant sait que l'amour de Dieu, aussi impatient et jaloux qu'il soit, refuse de violer la liberté de ceux dont il s'approche. On ne peut pas gagner automatiquement l'amitié d'un être par la soif que soi-même on en éprouve. Si notre charité espère, il lui arrive d'espérer contre toute espérance ; il lui est en tout cas nécessaire d'espérer de Dieu seul qu'il nous donnera comme frères ceux qu'il nous a déjà donnés comme prochains.

Au soir de notre vie nous serons jugés sur l'amour. Ce jugement commencera par la question qui nous sera posée alors : de qui t'es-tu *approché ?* As-tu été vers tous ceux auxquels moi, le Seigneur, je t'ai envoyé ? As-tu obéi à cette sollicitation intérieure vers tel ou tel à l'égard de qui je t'ouvrais et te liquéfiais le cœur ? As-tu été semblable au Père des cieux qui s'est approché de toi et a étendu jusqu'à toi l'immensité de sa *hésèd* ?

---

même qu'il devienne chrétien. Car tu ne sais pas ce qu'il est au regard de Dieu, et tu ignores comment Dieu l'a prédestiné. Peut-être celui dont tu te moques parce qu'il adore des pierres se convertira-t-il et adorera-t-il Dieu ; et peut-être deviendra-t-il plus fervent que toi-même, qui l'instant d'avant te moquais de lui ! » (S. AUGUSTIN, *Enarr. in Ps. XXV*, n° 2, P.L. 36, 189).

On ne peut rien comprendre à l'amour du prochain en christianisme, à cette aimantation qu'opère la charité théologale et qui nous oriente et nous entraîne vers le prochain, si l'on ne voit pas d'abord dans cet entraînement d'amour le prolongement impétueux en nous et le débordement dynamique à travers nous de l'amour du Père pour tous les hommes. Par la foi le croyant a donné libre entrée à Dieu dans son âme, libre jeu à Dieu dans sa vie : or le Dieu qui l'envahit n'est pas l'idole muette qui s'installe comme un cancer et dévore les énergies de l'homme, c'est le Dieu vivant qui allume en l'homme le feu de sa Vie et de son Amour, et qui, le recréant de façon suprême à sa propre image et ressemblance, lui donne de se donner et, en se donnant, de s'accomplir.

II. LE PROCHAIN COMME CELUI EN QUI JE RENCONTRE LE CHRIST ET EN QUI J'ACCOMPLIS MON PROPRE AMOUR POUR DIEU

> *A ceci nous avons connu l'Amour : celui-là* (*le Christ*) *a donné sa vie pour nous* (1 Jean, *3, 16*).
>
> *... Notre grand Dieu et Sauveur, le Christ Jésus qui s'est livré pour nous afin de nous racheter de toute iniquité...* (Tite, *3, 13-14*).

L'*Agapè* est un mystère de réciprocité : « Quant à nous, aimons, puisque Lui nous a aimés le premier » (*1 Jean*, 4, 19). Nul ne se découvre aimé qu'il ne soit sollicité de rendre amour pour amour. Dieu nous a cherchés et trouvés, par et dans le Christ : la réponse de notre vie sera de devenir à notre tour des « chercheurs de Dieu », des Amants de Dieu partout où il se laisse trouver.

Or il ne se trouve que par et dans le Christ. Le Christ seul est la Voie, l'unique médiation qui, après m'avoir révélé l'amour du Père, permet à mon amour pour le Père de ne pas s'égarer mais d'atteindre avec vérité celui qu'il veut aimer en retour[16]. Le Verbe devenu chair est le Sacrement de Dieu en

16. Le langage latin possède un mot magnifique, dont saint Augustin use abondamment, pour traduire cet amour en retour : *redamare, redamatio,* « rendre amour pour amour ».

un sens original et plénier ; il fonde tout l'ordre sacramentel, que ce soit au sens strict de ce que nous appelons les sacrements, signes efficaces de la grâce, ou que ce soit au sens large de tout ce qui est pour nous épiphanie de Dieu et chemin vers Dieu.

Le prochain est l'une de ces épiphanie et l'un de ces chemins. A l'image du mystère exprimé par saint Paul : « Dieu était dans le Christ se réconciliant le monde » (*2 Cor.*, 5, 19), le prochain est un mystère dont on peut dire : « Le Christ est dans le prochain requérant d'être aimé de nous »[17]. Le Christ nous a révélé que le moindre des siens, c'était lui ; que le dernier des hommes souffrants, c'était lui[18] ; que s'il était, dans la parabole de l'Alliance, le Bon Samaritain et la manifestation de l'amour du Père penché sur nous, il était en même temps le blessé sur la route et la manifestation d'un Dieu qui a voulu avoir mystérieusement besoin de notre amour en ceux qui ont besoin de *hésèd* et d'amour.

Le Christ est dans le prochain requérant d'être aimé de nous : des caricatures de la charité ont induit certains à penser que si c'est le Christ que l'on aime dans le prochain, ce n'est donc pas ce prochain lui-même et qu'en fin de compte la mystique de la charité chrétienne se réduit à une pieuse et décevante mystification. Pour dissiper de telles craintes, il faut

---

17. Il n'y a certes là qu'une analogie : l'union substantielle du Verbe à l'humanité du Christ est d'un autre ordre ontologique que la présence mystérique du Christ dans le prochain ; tout comme la filiation unique du Fils de Dieu est incommunicable et d'un autre ordre que notre filiation adoptive par la grâce. Mais nous ne comprenons notre gloire de fils adoptifs que comme participation créée à la filiation incréée du Verbe : de même ne comprenons-nous la médiation du prochain pour l'expression de notre amour de Dieu que comme un mode, nécessaire d'ailleurs, qui nous est offert d'entrer en participation avec l'unique médiation du Christ.

18. « La Passion du Seigneur se perpétuera jusqu'à la fin du monde, et de même que dans ses saints c'est lui-même qui est honoré, lui-même qui est aimé ; de même que dans ses pauvres c'est lui-même qui est nourri, lui-même qui est vêtu ; de même en tous ceux qui endurent des épreuves pour la justice, c'est lui-même qui souffre » (S. LÉON, *Serm.*, 70, 5, P. L., 54, 383).

essayer de comprendre comment un même et simple acte d'amour peut à la fois s'accomplir par Dieu, s'accomplir pour Dieu et s'accomplir dans et pour le prochain ; venir de Dieu, remonter jusqu'à Dieu et cependant se donner authentiquement au prochain.

Il est bien vrai : ce que la charité nous fait aimer dans le prochain, c'est le Christ et c'est Dieu. Elle voit en lui un membre du Christ, actuel ou futur, qu'il le sache ou ne le sache pas. Il est donc vrai encore qu'elle pénètre le prochain pour se donner en lui à un Autre, et il est inévitable que celui pour qui cet Autre n'existe pas encore ou n'existe guère se sente frustré par un amour qui, s'adressant à lui, ne cesse de le dépasser et de lui échapper ; qu'il se sente irrité par un amour qui est déjà pour lui une sollicitation de se tourner vers cet Autre dont il n'a nulle envie d'entendre parler. Il est tenté de dire : « Je n'ai que faire de votre charité encombrante et indiscrète ». Soit. Elle se fera humble et discrète, elle se fera servante et silencieuse, mais il est une chose que notre prochain ne peut plus empêcher : c'est que, pour nous, il soit le Christ et que, fût-ce par la pure prière, notre charité pèse sur lui de toute sa poussée surnaturelle. Si cela lui est importun, cette importunité est celle du Dessein de Dieu. Elevé de terre le Christ attire à lui tous les hommes, il n'est pas plus au pouvoir des hommes d'échapper au champ de force de cette attraction sinon à cette attraction même, que d'échapper, sur terre, au champ de force de la gravitation. Ce champ de force spirituel meut les croyants à aimer le Christ dans leurs prochains : libre à ceux-ci d'y voir parfois une calamité, mais elle est inexorable !

Mais pour autant, dire que c'est Dieu et le Christ que le croyant aime dans son prochain ne doit pas s'entendre disjonctivement, comme si alors cet homme n'était que l'occasion d'un élan qui, en fait, le mépriserait, l'écrin que l'on rejetterait quand on aurait trouvé le Dieu qu'il recélait sans le savoir. Dieu n'est pas dans le prochain comme le grain dans l'épi que l'on vane, ou le métal dans le minerai que l'on épure ou la vie dans l'aliment que l'on dévore ! Dieu n'est pas dans le

prochain comme une sorte d'Intrus ou de Parasite transcendant avec lequel le croyant se liguerait sournoisement pour violer ou manœuvrer la liberté de sa victime ! Dieu est dans le prochain comme Celui qui seul peut le révéler à lui-même, comme Celui qu'il cherche de toutes ses aspirations obscures sans connaître son visage ni son nom. Il faudrait dire que la charité nous fait aimer dans le prochain *Dieu-en-lui,* le *Christ-en-lui,* en donnant à ces expressions une telle densité intraduisible qu'un tel amour n'aurait pas de sens s'il n'incluait que le prochain est aimé lui-même et pour lui-même.

Or aimer quelqu'un pour lui-même, cela veut dire : ne pas l'aimer d'un amour de convoitise mais d'un amour de bienveillance, c'est-à-dire ne pas l'aimer pour le surcroît de joie, de paix ou de quelque autre bien, fût-il spirituel, que son amitié me procure, mais lui vouloir, à lui d'abord, la joie, la paix et tout le bien qui lui fera réaliser sa vocation ; plus profondément, vouloir qu'il s'identifie à cette vocation et qu'il l'accomplisse : vouloir qu'il soit *lui.* Quand j'aime mon prochain parce qu'il contribue à ma perfection personnelle, par exemple quand j'aime tel militant parce qu'il m'apporte collaboration et soutien, ou tel malade parce qu'il me fournit l'occasion d'exercer certaines vertus, c'est moi-même en réalité que j'aime ; il est possible que j'aime ainsi de vraie charité, mais une chose est sûre, ce n'est pas alors le prochain que j'aime de charité et je n'accomplis pas encore le commandement du Seigneur. Je cherche le Christ en moi, c'est peut-être très bien, mais je ne cherche pas le Christ *dans l'autre*

Chercher et aimer le Christ-en-toi, c'est savoir que tu détiens une parcelle du secret du Christ, que tu es nécessaire pour la révélation plénière du Visage total de Jésus-Christ, que seul tu peux réaliser une certaine épiphanie de la sainteté et de l'amour de Dieu ; et que c'est là ce qui constitue le noyau de ta personnalité véritable. Aimer tout cela en toi, c'est t'aimer vraiment toi-même et pour toi-même. Aimer Dieu-en-toi c'est l'aimer comme la révélation de ce qu'il veut être pour toi et à travers toi avec le tout de toi-même.

Mais tu te moques, dis-tu, de Dieu et du Christ. Tu me sommes d'opter : « Aime ton Dieu mais laisse-moi tranquille, ou aime-moi et laisse ton Dieu tranquille ! » Certains croyants te répondront : laisse-nous aimer le bien qui est en toi et haïr le mal ; mais cette distinction te fait sourire et t'offense car elle traite comme des quantités qu'on pourrait trier ce qui relève du choix indivisible de ta liberté personnelle. Tu rétorques : « Il faut m'aimer tel que je suis, ou alors ce n'est pas moi que vous aimez ». C'est vrai, je dois t'aimer tel que tu es : ce cœur « sans espérance et sans Dieu dans le monde », dans le frémissement même de sa liberté, de ses péchés peut-être, — mais aussi ce cœur que sollicite invisiblement un appel de Dieu, comme invisiblement notre corps est traversé par l'incessant rayonnement cosmique. Tu ne perçois pas plus cet appel que ce rayonnement, mais le physicien te voit pénétré par ce rayonnement et le croyant te voit pénétré par cet appel. Ce Dieu que tu crois loin est plus près que tu ne penses (cf. *Actes,* 17, 27) ; cette liberté que tu crois définitivement orientée dans l'éloignement de lui est aimantée et courbée vers lui plus que tu ne penses ; je ne cesse pas d'aimer d'un seul mouvement mon Dieu et ta personne intime.

Mais voici que ton irritation redouble : « Votre charité va évidemment vouloir me convertir. Cela est bien naïf et en tout cas m'exaspère, laissez-moi donc tranquille ! » Si tu entends par conversion le fait de me donner l'occasion de triompher de toi, de t'entraîner dans le cercle de *mes* idées et de *mes* pratiques, de trahir ton âme profonde et tes propres fidélités, — il est bien entendu que je ne peux pas chercher à te convertir. Si la conversion est au contraire cette amitié avec Dieu que Dieu seul (et non pas moi) instaure au-dedans de toi, alors oui, du plus profond de mon cœur, je désire ta conversion. Si la conversion est cette vérité transparente qui doit te rendre libre et te donner à la joie formidable du Christ, alors oui, par le seul témoignage loyal de la vérité évangélique, je désire ta conversion. Mais c'est à Dieu que j'en parle plus qu'à toi-même, puisque c'est lui qui en est le Maître.

Dans l'attente humble et tremblante de cette heure qui est

au secret de Dieu et ne sera peut-être pas de cette terre, je continue à aimer le Christ-en-toi, mais un Christ en sommeil[19], à t'aimer toi-même mais un toi-même en sommeil à cause de cette ignorance où tu es de Lui : et cependant, quoique endormi, c'est bien toi que j'aime. Au réveil, mon frère, quelle joie !...

III. LE PROCHAIN COMME CELUI AVEC QUI JE RÉALISE LA COMMUNION DANS L'ESPRIT, ET EN CETTE COMMUNION EST ACCOMPLI L'AMOUR DE DIEU, C'EST-A-DIRE A LA FOIS L'AMOUR QUI VIENT DE DIEU, QUI RETOURNE A DIEU ET QUI DEMEURE EN DIEU

> *A ceci nous reconnaissons que nous demeurons en lui et lui en nous : c'est qu'il nous a donné de son Esprit* (1 Jean, *4, 13*).
>
> *Et cet Esprit il l'a répandu sur nous à profusion par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par la grâce du Christ, nous obtenions en espérance l'héritage de la vie éternelle* (Tite, *3, 5*).

L'amour des ennemis, l'amour des incroyants, l'amour de ceux dont nous nous faisons les prochains mais qui refusent de se faire les nôtres, c'est la perfection héroïque et nécessaire de la charité, c'est le témoignage de son origine et de sa force toutes divines, c'est le signe de cet amour du Père « qui fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes » (*Mt.*, 5, 45). Mais la perfection suprême de la charité, son achèvement glorieux, le désir profond qu'elle porte en elle, c'est d'instaurer une communion parfaite entre tous ceux que l'amour du Christ et la foi du Christ ont rapprochés. N'oublions pas que le comman-

---

19. L'expression se trouve chez ORIGÈNE, (*Hom., II sur le Cantique des Cantiques*, trad. Dom ROUSSEAU, Sources Chrétiennes, Ed. du Cerf, 1953, p. 97) : « *Le Verbe de Dieu sommeille encore dans les infidèles* et en ceux qui ont le doute dans le cœur. Il veille dans les saints. Il dort dans ceux qui sont ballotés par les tempêtes, mais il s'éveille aux cris de ceux qui veulent être sauvés par l'Epoux éveillé... Quand il dort, c'est la tempête, la mort, le désespoir ».

dement du Seigneur s'exprime sous forme de réciprocité parfaite entre les membres de son Alliance : « Aimez-vous *les uns les autres...* » Il n'y a plus seulement commmunication d'amour mais communion dans l'amour ; plus seulement communication de *hésèd* entre prochains, mais communion d'*agapè* entre saints, c'est-à-dire entre rachetés, — communion des saints !

Cette charité épanouie et réciproque entre des prochains qui sont devenus des frères, c'est un commencement de réalisation de la vie éternelle, laquelle ne sera autre que Dieu habitant tout en tous. Dieu devient dès ici-bas ce Bien indivisible et partagé, cet Amour personnel, que j'aime en lui-même et dans les autres, qui aime par moi les autres et qui est aimé en moi par les autres, qui lui-même se complait et demeure dans notre communion fraternelle établie en son nom.

La notion de proximité débouche dans une notion plus haute encore, celle d'*unité*. Les croyants ne sont pas seulement proches ou prochains les uns des autres, ils sont membres d'un seul Corps (cf. *Eph.*, 2, 14-18) et l'Esprit qui anime ce Corps, et qui est le Révélateur et le Réalisateur par excellence du mystère communionnel, les rend *un* à l'image de l'unité transcendante du Dieu Trinité. Pareille unité constitue le terme bienheureux de la charité : « Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé. Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un, et que le monde sache que tu m'as envoyé et que je les ai aimés comme tu m'as aimé » (*Jean*, 17, 21-23).

L'Eglise n'est, somme toute, que la projection visible, dans le temps et dans l'espace des hommes, de cette circulation et de cette unité invisibles de la charité : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme » (*Actes*, 4, 32). Dans cette Eglise, dit saint Paul, il n'y a plus « ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme », mais tous « ne font qu'un dans le Christ Jésus » (*Gal.*, 3, 28). Cela

ne signifie nullement que la diversité des personnalités et des vocations s'efface, ni que l'unité que crée la charité contraigne à l'uniformité. Tout amour suppose une ressemblance ou similitude : mon amour humain ne s'éveillera pour tel être que si je découvre en lui une certaine similitude directe avec moi-même : mêmes idées ou mêmes goûts, même culture ou mêmes projets, même sensibilité ou même communauté de destin. A la limite, si nous différons du tout au tout, mon amour pour lui pourra du moins s'appuyer sur le simple fait que nous sommes, lui et moi, des hommes, que nous sommes des semblables : mais combien fragile sera un tel amour qui ne trouvera pas d'autre surface de communion et d'échange ! Dans la charité la même loi subsiste, mais la similitude qui me fait aimer mon frère n'est pas d'abord celle qui se discernerait entre lui et moi, mais entre lui et Dieu. Or nous savons que les perfections divines sont si hautes, si éminentes, si riches, qu'elles ne peuvent être participées que très partiellement par les créatures : mon frère peut refléter des perfections divines tout autres que celles à l'image desquelles je suis moi-même constitué ; nous pouvons ainsi différer humainement du tout au tout, il n'empêche que ces perfections en lui et en moi, concrétisées par les dons de notre personnalité et traduites dans nos vocations respectives, sont le reflet de celles de l'unique Dieu que nous aimons : elles sont donc *fondement* de notre amour mutuel, au même titre que nos ressemblances. Autrement dit, dans l'ordre de l'amour simplement humain, je n'aime les autres que par ce que j'ai de commun avec eux, et c'est parfois très partiel en eux ou en moi ; dans l'ordre de la charité au contraire, cela même par quoi je diffère d'eux et ils diffèrent de moi nous est encore commun en Dieu, dont nous portons par là des témoignages singuliers et complémentaires, et par conséquent nos différences ne sont pas assumées par la charité comme du dehors, à coup de violence héroïque et à regret, elles sont intégrées à la motivation même de notre charité.

Il n'y a pas de plus éclatant triomphe de la communion chrétienne. L'infirmité, hélas, de notre charité de pécheurs,

même au sein de l'Eglise, empêche ce mystère de communion et d'unité de se réaliser tel que le Christ le demandait à son Père, et de porter dans notre monde le témoignage bouleversant de l'*Agapè* divine, qui seul peut faire de Dieu et du Christ le Prochain, reconnu tel, de tous les hommes.

A.-M. BESNARD, O. P.

Le feu de l'amour s'éteindra-t-il ?

Nous ne devons point souhaiter qu'il y ait des malheureux pour nous permettre d'accomplir des œuvres de miséricorde. Tu donnes du pain à qui a faim : mais mieux vaudrait que nul n'ait faim et que tu ne donnes à personne. Tu habilles qui est nu : si seulement tous étaient vêtus, et qu'il n'y eût point telle nécessité ! Tu ensevelis qui est mort : vienne enfin la vie où personne ne meure ! Tu mets d'accord les parties en litige : qu'enfin soit la paix éternelle, la paix de Jérusalem où nul n'est en désaccord ! Tous ces services, en effet, répondent à des nécessités. Supprime les malheureux : c'en sera fait des œuvres de miséricorde.

C'en sera fait des œuvres de miséricorde : le feu de l'amour s'éteindra-t-il donc ? Plus authentique est l'amour que tu portes à un heureux que tu ne peux en rien obliger ; plus pur sera cet amour, et bien plus franc. Car si tu obliges un malheureux, peut-être désires-tu t'élever en face de lui, et veux-tu qu'il soit au-dessous de toi, lui qui t'a provoqué à bien faire. Lui s'est trouvé dans le besoin ; toi, tu lui as fait part de tes ressources. Parce que tu l'as obligé, tu parais en quelque sorte plus grand que lui, l'obligé. Souhaite qu'il soit ton égal : ensemble soyez soumis à Celui qui ne peut être l'obligé de personne.

SAINT AUGUSTIN,
Sur la Première Epître de saint Jean
(Traduction H. DE LUBAC, *Catholicisme*, p. 365).

LA CHARITÉ, AMITIÉ DIVINE

Dans la vie chrétienne, l'amour est premier. C'est la charité qui doit tout juger. Nous nous trompons si nous pensons pouvoir séparer la pratique d'une vertu, quelle qu'elle soit, de la charité.

La charité, c'est à la fois une réalité extrêmement simple et indéfiniment exigeante, parce que, de tous les Commandements du Christ, c'est le seul qui soit, j'allais dire, indéfini dans son objet. Les autres Commandements de Dieu sur d'autres sujets sont délimités : nous mentons ou bien nous disons la vérité, nous sommes chastes ou nous ne le sommes pas ; mais par contre nous ne serons jamais suffisamment charitables, nous n'aimerons jamais suffisamment. La charité est indéfiniment perfectible.

Dans l'ancienne Loi, Dieu avait limité l'exercice de la charité à un certain niveau : tu aimeras ton ami, ton concitoyen, mais tu peux haïr ton ennemi. Nous avons là une sorte de tolérance de Dieu. Je me souviens d'une conversation avec un vieux cheikh musulman profondément croyant en Dieu, homme juste, fidèle dans ses amitiés, généreux et pauvre, — toutes les vertus naturelles de l'Ancienne Loi. Comme je lui disais que l'Evangile nous demandait d'aimer tous les hommes, sans exception, et de rendre le bien pour le mal, il me répondit : « Ceci est au-dessus des forces humaines ! Oui, il faut rendre le bien pour le bien, mais on peut rendre le mal pour le mal ». Et c'est vrai ! Il y a dans le christianisme une exigence d'amour qui est surhumaine, parce qu'elle est surnaturelle.

Les pages qui suivent constituent la sténographie d'une conférence. On a volontairement conservé au style son caractère oral.

Nous savons bien avoir reçu au baptême en notre âme une réalité spirituelle, liée à la participation de la vie divine, et qui s'appelle la charité. Mais nous sommes bien obligés de constater que rien ne sera changé dans notre manière d'agir envers les hommes tant que nous n'aurons pas fait effort pour acquérir la vertu, l'habitude de la charité. Nous devons nous laisser conquérir par la charité divine, afin de devenir entre les mains de Dieu comme un instrument fidèle de l'amour. C'est là une question très grave, pour toutes sortes de raisons : c'est sur l'amour que Dieu sera le plus exigeant dans son jugement et c'est aussi l'amour que Dieu a placé comme signe dans son Eglise pour attirer les hommes. Rien n'attire plus les hommes que la découverte d'un amour véritable.

Qu'y a-t-il donc de nouveau dans l'amour des hommes depuis l'Incarnation ? Ce qu'il y a de nouveau, c'est que Dieu a ouvert son Cœur à l'Humanité, qu'Il lui a livré les secrets de sa vie intime, par le Christ, et qu'Il a donné son Fils afin qu'Il meure pour nous. C'est pour nous un grand changement. A la veille de mourir, le Christ s'est laissé aller à s'épancher dans le cœur de ses Apôtres, épanchement qui nous livrait déjà une réalité qui allait être acquise par la Croix : Jésus devançait l'heure, comme pour l'Eucharistie.

Dans cet épanchement Jésus nous révèle deux choses : d'abord que l'Homme était désormais l'ami de Dieu : « *Vous êtes mes amis... je vous appelle amis car tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître* » (*Jean,* 15, 14-15). Et il ajoute que nous devons nous aimer les uns les autres comme Lui nous a aimés. *Nous sommes les amis de Dieu.* Saint Thomas va très loin lorsqu'il dit que l'amitié suppose une certaine égalité entre les deux amis. Sans cela, il n'y a pas amitié. L'amitié est un échange réciproque. On se donne mutuellement quelque chose. L'amour est mutuel. Ce n'est pas seulement comme l'amour du père envers le fils et du fils envers son père. Sans doute Dieu est-il notre Père à tous points de vue, et nous sommes ses enfants. Mais en Jésus-Christ, nous sommes aussi les amis de Dieu. Et saint Thomas dit que cette amitié est fondée sur ce que Dieu, en infusant en notre âme

quelque chose de sa vie divine, a établi une sorte d'égalité entre Lui et nous, afin de permettre cet échange d'amour. Nous ne sommes certes guère conscients de cette réalité ! Nous avons à vivre une vie qui nous échappe. Et c'est ce qui fait difficulté pour nous, mais c'est aussi tout le travail de notre vie humaine que de nous efforcer de mettre notre cœur, notre volonté et notre intelligence, avec l'aide de la grâce, en harmonie avec la vie invisible qui nous habite. Or nous faisons preuve d'une grande faiblesse sur ce point, et nous nous lassons très vite d'un effort ! Il nous faut donc avant tout réaliser cette amitié avec Dieu, et elle passe par le Christ.

De par l'Incarnation, il y a quelque chose de nouveau dans nos rapports avec Dieu. Jésus ne disait-il pas à Philippe: « Celui qui m'a vu, a vu le Père, comment donc peux-tu me poser la question : Montre-nous le Père ? » Celui qui aime Jésus aime le Père, car Jésus est Dieu. La Révélation du Sacré-Cœur à sainte Marguerite-Marie marque un point important de l'histoire du développement de la spiritualité chrétienne. Car s'il y a dans le culte du Sacré-Cœur un aspect relatif à la sensibilité d'une époque, il s'y trouve aussi une vérité éternelle, quelque chose que nous devons garder précieusement. Cette vérité, c'est que l'Amour Incréé, l'Amour qui nous a enveloppés dès notre création, cet Amour se manifeste dans un Homme à travers les sentiments, les manières de s'exprimer, le cœur d'un homme et de telle manière que le cœur et l'intelligence du Christ sont vraiment une parfaite expression de l'Amour de Dieu. Et cependant Jésus est un homme ! Quant à nous, nous sommes de pauvres hommes, parce que notre cœur est faible, parce qu'il est la victime des passions, parce que nous sommes pécheurs, parce que nous sommes égoïstes. Mais lorsque nous rencontrons Jésus, homme comme nous, nous rencontrons l'Amour Incréé. Jésus nous donne son Amour, comme à un ami, et il nous donne en même temps la possibilité de lui rendre cet amour, car Dieu a mis en nous quelque chose qui, à la fois Lui appartient et à la fois nous appartient. En effet, une fois que Jésus nous a donné sa grâce, elle est bien *nôtre,* mais elle ne cesse pas cependant de venir de lui. Nous avons le pouvoir de rendre à Dieu quelque chose qui soit digne de lui,

de sorte que Dieu attend réellement de chaque chrétien un retour d'amour qui soit vraiment une amitié.

Nous ne réalisons pas tout cela parce que nous avons l'habitude d'imaginer l'amitié comme liée à des échanges sensibles. Certes, il y a eu des moments peut-être, où nous avons ressenti une grande joie, où nous aurions pleuré devant le Saint-Sacrement, des moments où nous avons été profondément émus devant une image du Sacré-Cœur : alors nous avons senti que nous aimions Jésus sensiblement, que nous étions capables de lui donner toute notre vie. Mais ces moments passent. Et cette manière d'aimer, en somme, est assez superficielle parce qu'elle est mêlée à bien des imperfections. On pourrait dire que l'essentiel de la vie chrétienne consiste à essayer d'agir sur nous-mêmes afin de nous obliger à avoir des pensées, à acquérir des réflexes, des sentiments qui soient en harmonie avec l'amitié de Dieu que nous possédons déjà, mais trop souvent sans en prendre conscience.

La première conséquence de cette amitié avec Dieu est une nouvelle manière dont nous devons maintenant aimer les hommes. Au fond, Jésus n'aurait pas dû avoir besoin de nous dire : « *Ce que je vous commande, c'est de vous aimer les uns les autres comme Moi je vous ai aimés* », car si nous étions vraiment ses amis nous aurions dû comprendre que le partage entraîné par l'amitié nous obligeait à ne pas être différents de celui que nous aimons, et à aimer comme il aimait. Il y a une injure faite au Christ, il y a un manque à l'amitié envers Lui à ne pas aimer comme Il aime. Et c'est pourquoi il y a un lien étroit entre cette amitié dans laquelle Dieu nous a engagés à travers le Christ et les exigences qu'Il manifeste dans l'amour qu'Il nous commande d'avoir pour nos frères.

Il nous faut donc développer et entretenir cette amitié avec le Christ. Ce qui sera le facteur principal du développement de cette amitié, ce sera la prière. Prier c'est avoir des moments d'intimité avec le Christ. Ce sont des moments où vous êtes seul avec Lui, car la prière est de toutes nos actions la seule qui ait uniquement Jésus pour objet, où nous allons à Lui sans intermédiaire. En effet, les autres actes de notre

vie sont tous directement ou indirectement dirigés vers les hommes. Quoi que nous fassions en dehors de la prière, on peut dire que nous agissons pour nous ou pour d'autres hommes. C'est donc la charité pour nos frères qui doit diriger nos actions.

Essayons maintenant de bien comprendre les exigences de cet amour envers nos frères. J'insisterai surtout sur les aspects de la charité qui semblent être davantage exigés actuellement, car l'amour peut s'exprimer de bien des manières différentes.

Aimer, c'est avant tout vouloir le bien de celui qu'on aime, et dès qu'on pense à l'amour, on pense généralement à donner quelque chose, ou à se donner soi-même en vue de donner quelque chose : soulager ceux qui ont besoin d'être soulagés, soigner les malades, donner à manger à ceux qui ont faim, donner l'éducation à ceux qui ne l'ont pas, enfin, de toute manière, se dévouer à quelque chose. Même l'apostolat est le don de quelque chose, le don de la foi. Et cela est dans l'ordre, car les hommes ont besoin de tous ces biens et nous ne pouvons pas les aimer en réalité si nous ne sommes pas prêts à leur donner ce dont ils ont réellement besoin, du moment que nous sommes en mesure, de par notre situation, de le leur procurer. En fait, il est relativement facile d'obtenir des chrétiens qu'ils se dévouent et donnent de leurs biens, ou même de leur temps, de leur activité, ou de leur travail, mais si nous n'avons fait que cela, en quoi, oserais-je dire, nous distinguons-nous des païens ? Est-ce que tout homme de bonne volonté ne le ferait pas ? En ce qui concerne la bienfaisance, le soin des malades, et même les activités d'« apostolat », dans le sens profane d'une activité en vue de faire partager aux autres ses propres convictions, en tous ces domaines, il y a bien des hommes incroyants qui se livrent à ces activités avec, peut-être, davantage d'organisation, d'efficacité et même parfois plus de générosité naturelle que les chrétiens. Je ne vois pas là le signe qui marquera la charité du Christ. Il faut quelque chose d'autre et qui ne soit pas seulement intérieur, donc invisible.

Il est, au fond, facile de se dévouer : c'est une activité naturelle à l'homme, mais l'amour va plus profond. Même

dans l'apostolat, nous devons prendre garde de ne pas en faire seulement une activité en vue de donner quelque chose. S'il est vrai que Jésus est notre ami et qu'Il nous demande d'aimer les autres comme Lui-même nous aime, ne sommes-nous pas obligés d'aimer les autres de telle sorte que nous devenions aussi en vérité leur ami ? Tout dépendra de ce qu'on veut dire par l'amitié. Nous sommes enclins à penser que c'est impossible, car l'amitié ne peut exister qu'entre un petit nombre. Cependant il reste vrai que, vis-à-vis de tout homme et au nom de la charité du Christ, nous sommes obligés de tendre vers l'amitié, d'avoir envers lui une attitude d'âme qui normalement devrait aboutir à l'amitié si les circonstances extérieures de temps, de rapprochement nous le permettaient. C'est extrêmement important à comprendre, car Jésus nous aime pour nous-mêmes et lorsque nous nous recueillons en face du Christ, ce qui importe le plus, c'est de nous savoir aimés. C'est une des choses dont nous voudrions pouvoir être bien sûrs, que, bien qu'il y ait des centaines de millions d'hommes, nous sommes en face de Jésus comme si nous étions tout seul à exister pour Lui. Si nous n'étions pas convaincus de cela, nous serions désespérés, nous ne serions plus qu'une chose, nous ne serions plus qu'un être standard entre des millions d'autres ! Lorsque nous pénétrons dans l'intimité des saints, nous voyons bien que tout se passe comme s'ils étaient vraiment seuls au monde avec Dieu. La foi nous introduit dans des réalités qui sont dures à croire parce que l'homme, surtout à l'heure actuelle, est de plus en plus enclin à penser qu'il n'est rien, qu'il n'est qu'un numéro dans la masse, entre des millions. Or c'est bien le début de la charité que de croire être aimé jusqu'à l'intimité exclusive à deux.

Vous n'arriverez pas à approfondir la vie chrétienne, même chez les meilleurs, si vous n'arrivez pas à leur faire prendre conscience qu'ils sont aimés personnellement de Dieu. Il faut qu'ils le croient, il faut qu'ils le croient même au moment où ils font des fautes, même dans la conscience de leurs faiblesses, de leur indignité, il faut qu'ils le croient même lorsqu'ils se disent : « Ce n'est pas possible que je puisse intéresser Dieu ».

Il est plus important pour vivre en charité avec Dieu de croire être aimé de Lui, que de se prouver à soi-même qu'on est capable d'amour en se dévouant avec excès. Nous avons besoin d'être certains que Jésus nous aime, et le jour où nous le croirons, où nous le croirons fermement, où nous aurons fait pénétrer cette foi dans nos réactions d'homme, alors nous serons capables de tout pour le Seigneur. Nous supporterons tout, et nous serons surtout en mesure de commencer à aimer les autres comme nous sommes aimés et à leur communiquer cette conviction.

Il est important que nous cherchions, dans toute la mesure du possible, à aimer les hommes *pour eux-mêmes*. Cependant, me direz-vous, ne devons-nous pas aimer les hommes pour l'amour de Dieu ? Oui, mais il faut bien comprendre ce que cette expression veut dire. Il serait peut-être plus juste de dire que nous devons aimer les hommes comme Dieu les aime, avec le Cœur de Dieu : c'est la véritable définition de la charité. Or le cœur de Dieu, nous devons savoir ce qu'il est pour nous. C'est en aimant ainsi que notre amitié peut révéler quelque chose à un homme désespéré, qui ne se croit pas aimé de Dieu. Ce que nous pouvons lui révéler, c'est qu'il est digne d'être aimé. Beaucoup de pauvres, beaucoup d'hommes misérables, de pécheurs ne se croient plus dignes d'être aimés, et c'est cela qui fait leur malheur et les sépare de Dieu et de la société. S'il y a, au milieu du monde actuel, quelque chose dans l'attitude des chrétiens qui soit susceptible de révéler l'amour de Dieu aux hommes, c'est ce respect pour chacun, qu'ils manifesteront dans leur manière d'aimer. Mais si nous avons mal compris ce qu'est l'amour et le dévouement, nous prendrons l'homme pour un objet ou une occasion de bienfaisance. N'y a-t-il pas, malheureusement, des chrétiens riches pour lesquels le pauvre est surtout une occasion de bienfaisance, et qui donnent en vue de se mettre en sécurité pour leur salut ?

Même dans l'apostolat, ne courons-nous pas le risque d'envisager les hommes trop uniquement sous l'angle du « paroissien », de l'« enfant-qui-vient-au-catéchisme », du « mé-

nage-à-réconcilier-à-l'Eglise » ? Nous les voyons sous cet angle, comme le médecin ou l'infirmière dans un hôpital est exposé à ne voir dans un malade qu'un cas à guérir.

Je me souviens d'une femme qui était une militante chrétienne humblement et pauvrement enfouie dans un quartier ouvrier et qui, étant tombée malade, fut admise à l'hôpital. C'était un hôpital tenu par des religieuses, techniquement très bien équipé, et où les malades étaient soignés avec grande compétence. Mais au nom même de cette conscience dans le soin des malades, on s'occupait de la maladie à guérir sans plus avoir le temps de s'occuper des « personnes ». On ne parlait pas aux malades, qui avaient cependant leurs problèmes personnels, un cœur, une âme, des problèmes de famille, des sentiments à exprimer. On ne parlait pas, parce que cela aurait fait perdre du temps au médecin ou à l'infirmière. Chacun était un numéro, une fiche, un lit, et c'était mieux ainsi pour les soins. Or, dans cet hôpital, cette militante fut la confidente de véritables désespoirs intérieurs et de révoltes contre la religion parce que ces religieuses, infirmières parfaites, par conscience professionnelle n'avaient pas su devenir des *amies* pour leurs malades. Et ces religieuses étaient parfaitement inconscientes de la situation ; elles étaient de la meilleure bonne volonté ; on les aurait consternées en leur révélant cette situation ! Elles se dévouaient totalement et soignaient des malades, mais ceux-ci étaient « le n° 30 de la salle B » ou « le n° 23 de la salle A ». C'est plus commode pour soigner, on soigne mieux ! On n'a pas le temps d'apprendre les noms propres, or Dieu nous appelle par notre nom propre !

Je me souviens aussi d'une confidence que me fit un jour un militant d'A. C. O. Etant tombé malade, il n'intéressait plus l'aumônier, parce qu'il ne pouvait plus se livrer à ses activités de militant : « Au fond, me dit-il tristement, nos aumôniers nous utilisent, ils ne nous aiment pas ! » Parole terrible !

Comprenez-vous à quel point, même dans l'apostolat, il est possible de ne plus aimer comme Jésus ! Les enfants du catéchisme sont « les enfants du catéchisme ». Est-ce qu'ils

peuvent être des amis ? Vous me direz : « C'est impossible, ils sont trop nombreux ! » Je sais bien, mais est-ce que notre attitude d'âme est telle que cela pourrait être si nous en avions le temps ? Voilà le problème ! Et tant que nous n'en serons pas arrivés là, tant que nous ne souffrirons pas de ne pouvoir être effectivement l'ami de tous, la charité divine n'habitera pas notre cœur dans la perfection.

Je citerai aussi l'exemple des Petites Sœurs qui ont voulu devenir les amies des prisonnières en demandant simplement à partager leur sort. Elles obtinrent d'une direction de pénitencier d'être incarcérées exactement comme les autres détenues. Elles étaient soumises entièrement à la règle de la prison, y compris le parloir derrière les grilles et en compagnie d'une gardienne. Les Petites Sœurs voulaient simplement aimer les prisonnières au point d'être avec elles. Elles ne leur apportaient rien. Elles n'étaient pas en mesure de leur apporter quoi que ce soit, puisqu'elles partageaient le même sort. Mais elles aimaient et apportaient leur amitié. Ce qui a touché, ce qui a changé l'ambiance de la prison, c'est que ces femmes, condamnées par la société, se sont trouvées relevées du seul fait qu'une Sœur était venue par amitié pour elles et se réjouissait de recevoir leur amitié à elles, détenues condamnées, comme un bien ! Beaucoup ne se croyaient plus dignes d'être aimées, n'en avaient plus l'expérience.

Je cite cet exemple parce qu'il est quelque chose de très concret. Je ne dis pas qu'il faut que tous fassent de même, ni que l'Assistante sociale ou l'Aumônier de la prison se fassent incarcérer ; mais ils ne doivent pas oublier que Dieu leur commande de devenir les amis des prisonniers et que ceux-ci doivent se sentir aimés avec respect, pour eux-mêmes, même s'ils ne se convertissent pas ! Il y a une conception un peu fausse dans l'apostolat, qui consiste à limiter l'amour à vouloir uniquement procurer la conversion. Nous devons avoir la liberté d'aimer au nom du Seigneur, simplement pour aimer, sans rien exiger en retour, même pas la conversion ni l'amendement moral ! Il y a une révélation de la foi, de la vérité chrétienne, justement dans ce désintéressement de l'amour.

Ceux qui sont chargés d'apostolat ou d'une activité sociale ne doivent pas l'oublier. Certes il y a le grand nombre, il y a qu'on est débordé par le devoir professionnel. Mais il ne faut cependant pas désespérer. Même si l'on est débordé, même si l'on n'a pas le temps de donner à chacun les témoignages extérieurs d'amitié, on peut cependant avoir une âme d'ami pleine de respect et d'estime. Les hommes ne s'y trompent pas. On peut n'avoir qu'un contact d'un instant, mais cela suffit pour laisser transparaître une amitié qui existe. En tout cas, il y a en cela la cause d'un déchirement inévitable parce qu'à partir du moment où notre cœur devient vraiment un peu comme le cœur de Notre-Seigneur envers les hommes, nous ne pouvons pas ne pas souffrir ni être déchiré : c'est cela le véritable amour.

Il n'y a certes que le Christ qui ait possédé un cœur infiniment élargi au point d'avoir des millions d'amis à la fois tout en demeurant intime avec chacun d'eux ! Mais n'est-ce pas pour cela que Jésus nous a donné la grâce divine de la charité ? Nous avons au moins reçu le précepte *de nous efforcer* de ressembler à Jésus.

Frère René VOILLAUME

L'AMOUR DES HOMMES
CHEZ SAINT IGNACE DE LOYOLA

Amour de Dieu, amour des hommes : au problème évoqué par cette double expression, on aura vite répondu qu'il n'y a pas à choisir entre deux amours, moins encore à les opposer, que c'est, ici et là, un même amour qui est à l'œuvre, une visée unique qui atteint et l'homme et Dieu. On ne peut cependant se contenter d'une solution verbale ; notre problème ne se laisse pas élucider par le seul recours à une formulation conceptuelle logique et cohérente. C'est au niveau de l'existence concrète qu'il se pose et sa résolution exige un certain style de comportement, une transformation globale de la vie, qui n'ira pas sans doute sans renoncements et sans déchirements : il faudra comprendre, peut-être, que ce qu'on appelait *amour* n'était en réalité que recherche de soi ; accepter peut-être d'introduire la séparation et le silence là où l'on aspirait à la présence et au dialogue, ou de nouer ce lien dans lequel on redoutait de se compromettre.

« Il n'y a qu'un seul amour ». Mais qui ne voit qu'on risque de se tromper dès le point de départ ? On ne peut aimer Dieu réellement sans aimer aussi réellement les hommes ; mais que veut dire *aimer,* quelle forme de rapports avec autrui réalise un amour authentique, quel contenu révélerait une analyse de ce dynamisme quelque peu obscur ? Un discernement délicat semble s'imposer dès l'origine ; ou plutôt l'amour, quelle que soit sa forme, ne peut demeurer authentique qu'au prix d'une incessante vérification. Quel que soit son objet, — Dieu ou l'être humain, — l'amour ne peut être qu'ambigu ; il met en branle toutes les couches de l'être humain, et il déclanche

un mécanisme extrêmement complexe, qui entraîne à la fois les éléments spirituels et les composantes corporelles. Le sens imprimé par l'amour à l'existence totale n'est pas immédiatement clair ni repérable ; une sorte de mirage est toujours possible, qui pare de couleurs sereines et paisibles le déséquilibre d'une affectivité malade. Avec une lucidité parfois cruelle, un psychologue démontera le mécanisme, et fera apparaître, au delà du sens apparent de l'amour, son sens réel, qui peut être tout différent, — et beaucoup moins rassurant.

Chacun connaît cette sécheresse de cœur, cette impuissance à se donner qui se dissimulent parfois sous le nom rassurant d'amour de Dieu ; Péguy a dit là-dessus des mots qui se passent de tout commentaire. A l'inverse, en bien des amours humaines, qui se disent spirituelles et qui se justifient en se définissant comme des chemins qui conduisent à Dieu, habite le désir puéril de s'enfermer dans un monde à part, d'évacuer les risques de la véritable vie avec Dieu et avec les hommes. Il n'est pas sûr que cette tentation romantique ne revive pas, de nos jours, sous une forme moins passionnée, mais non moins réelle, au cœur même des plus généreuses entreprises : le désir de faire le bonheur des hommes, de rendre ce monde habitable, l'attention au monde et à l'histoire, tout cela, qui peut être l'exigence d'un amour authentique, ne risque-t-il pas aussi d'être vicié par le rêve d'un accomplissement de l'homme dans un monde intégralement humain ?

Il faut donc se demander ce que signifie réellement l'amour que l'on prétend vivre et ne pas se lasser d'apprendre chaque jour à aimer. Plutôt qu'à une étude abstraite et générale de cette découverte de l'amour, nous nous proposons ici de montrer comment un homme, un saint, a vécu la charité, comment il a compris l'unité de son rapport à Dieu et aux hommes[1].

1. Nous nous référerons essentiellement aux ouvrages suivants : SAINT IGNACE, *Journal Spirituel*, traduit et commenté par M. GIULIANI, Paris, Desclée De Brouwer, 1959 ; SAINT IGNACE, *Lettres*, traduites et commentées par G. DUMEIGE, Paris, Desclée De Brouwer, 1959 ; H. RAHNER, *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*, Verlag Herder, Freiburg, 1956. Ces trois ouvrages contiennent des introductions et des commentaires remarquables, que nous utiliserons largement.

Certes, l'exemple d'Ignace de Loyola ne nous conduira pas à tirer des conclusions universelles et valables pour tous ; nous aurons au contraire à souligner qu'une charité non moins vraie peut conduire à des attitudes différentes : la psychologie individuelle, l'expérience spirituelle, le milieu et la situation historique particularisent inévitablement la compréhension de l'amour ; il y a néanmoins des constantes qui devront apparaître, des exigences qui ne tiennent pas seulement à une époque ou à un individu déterminé, mais qui sont les exigences de l'amour même.

1) *L'expérience mystique de saint Ignace*

Le *Journal spirituel* de saint Ignace, accessible maintenant dans sa totalité au lecteur français, doit nous servir de point de départ. L'expérience religieuse qu'il nous décrit semble en effet livrer le fond de l'âme ignatienne et mettre à nu les secrets de sa vie d'amour.

En 1544, Ignace, élu trois ans plus tôt supérieur général de la toute jeune Compagnie de Jésus, travaille à la rédaction des Constitutions. Un point important l'arrête : quel régime de pauvreté adoptera-t-on ? Ses compagnons s'étaient ralliés à la pratique couramment acceptée : les profès ne posséderaient rien en propre, mais les églises seraient autorisées à avoir des revenus fixes. Ne serait-ce pas pourtant abandonner dès l'origine la pauvreté évangélique ? La question est grave. Le fondateur va passer quarante jours, du 2 février au 12 mars 1544, à « faire élection » sur ce point précis.

Très tôt, Ignace sent ou voit « d'une certaine façon le Saint-Esprit, comme l'achèvement de l'élection », il éprouve en lui une « disposition à ne pas chercher ni vouloir chercher autre chose, tenant la chose comme assurée » (*Journal spirituel*, 11 février, p. 51). Cette manifestation de l'Esprit ne fait que confirmer « l'oblation de n'avoir rien », faite deux jours plus tôt, « avec beaucoup de dévotion, de paix intérieure et de tranquillité d'âme, avec une certaine sécurité ou conviction que l'élection était bonne » (p. 49).

Ce n'est pourtant pas, il s'en faut de beaucoup, l'achèvement du mouvement intérieur dans lequel Ignace est entré. La prière des dix premiers jours lui a fait atteindre le Saint-Esprit et il croit pouvoir conclure. Mais il sent qu'il lui faut aller plus loin s'il veut trouver la certitude et donner à son élection une ferme assurance ; il ne peut encore « voir ou sentir aucune des deux autres personnes divines » (p. 51) ; elles sont là, cependant, qui se cachent, et il lui faut attendre patiemment qu'elles se manifestent à lui.

Un incident fait rebondir l'expérience inaugurée : le 13 février, Ignace s'accuse «d'avoir fait une grande faute en négligeant hier les personnes divines au temps de l'action de grâces »[2]. Il s'abstient de dire la messe de la Trinité comme il en avait l'intention ; sans doute veut-il d'abord retrouver l'accès, perdu par sa faute, aux personnes divines. Il reprend son mouvement d'approche, il prend «pour intercesseurs la Mère et le Fils pour qu'il (lui) soit pardonné » ; il se refuse à s'approcher immédiatement de la Trinité, il voit et sent « les Médiateurs, avec grande assurance de retrouver ce qui était perdu » (p. 54).

Quelques jours plus tard, les Médiateurs passent au second plan, tandis que la région supérieure s'illumine : « Comme je ne trouvais pas Notre Dame, me vient une grande motion aux larmes et aux sanglots, avec une certaine vision et sentiment que le Père céleste se montrait à moi propice et bienveillant » (15 février, p. 56). La grâce perdue est retrouvée ; de nouveau les Personnes divines sont là, Ignace sait qu'il va les trouver : les notes du 18 février nous décrivent l'attente confiante et comme la préparation aux noces mystiques ; le réveil « un peu avant le jour, et ensuite tellement pesant dans un tel désert de toute chose spirituelle » ; la décision de « remettre le repas et de prendre soin de n'être pas dérangé jusqu'à ce que j'aie trouvé » ; la chaleur et la dévotion à pleurer que

2. Sur cette « faute » d'Ignace, voir la note du P. Giuliani, dans *Journal Spirituel,* p. 53-54 : « Il s'agit (...) d'une infidélité aux exigences intérieures de son oraison : il n'a pas continué à fixer son oraison sur les Personnes divines pour trouver en elles le terme de son élection ».

provoque cette décision ; le recours aux Médiateurs, « les priant et les suppliant largement, pour faire monter ma confirmation définitive et mon action de grâces devant le trône de la Très Sainte Trinité » ; enfin, l'appel à la Trinité elle-même : « Père Eternel, confirme-moi ; Fils Eternel, confirme-moi ; Esprit-Saint Eternel, confirme-moi ; Sainte-Trinité, confirme-moi ; mon Dieu qui es un seul Dieu, confirme-moi » (18 février, p. 61-63).

A cette prière, la Trinité ne répond pas. Ignace, qui était sûr d'obtenir confirmation, s'indigne du silence divin (p. 64) ; mais il reprend inlassablement sa prière : « Sainte Trinité, confirme-moi ». Les jours suivants vont apporter une révélation inattendue : la confirmation ne vient pas, les Personnes divines se taisent, mais l'esprit du saint est inondé d'« intelligences de la Très Sainte Trinité », portant « sur les opérations des Personnes divines, et leur procession » (19 février, p. 65) : le renoncement à toute réponse sensible, l'acceptation du silence ont donné ce que ne permettait pas le désir, trop humain encore, d'une confirmation. Dans une sorte de ravissement, Ignace comprend que parler au Père, ou au Fils, ou à l'Esprit, c'est s'adresser aux Trois Personnes, que les consolations viennent des Trois : il pénètre à la fois l'unité de la nature divine et la trinité des Personnes (21 février, p. 67-68). Et c'est alors que vient la confirmation attendue, non sous la forme d'une grâce sensible, mais dans la Personne de Jésus, dont la manifestation apparaît « en quelque façon l'œuvre de la Très Sainte Trinité » (23 février, p. 70).

Désormais, Ignace ne voudra ni ne cherchera de nouvelle ou de plus grande confirmation du passé : « Restant tranquille et reposé sur ce point, j'en venais à supplier Jésus qu'il me conforme à la volonté de la Très Sainte Trinité par la voie qui lui paraîtrait la meilleure » (26 février, p. 74). Ce sentiment d'absolue dépendance à l'égard de Dieu va être formulé d'une façon plus précise dans les jours qui suivent. Dès le 27, deux mots-clefs apparaissent : *service* et *respect*. Ignace ne demande plus à Jésus d'obtenir quelque confirmation que ce soit ; il prie pour que, devant la Très Sainte Trinité, s'accomplisse, en ce qui le concerne, son plus grand service et

par la voie la plus efficace, et, voyant en Jésus la Trinité, il éprouve un « sentiment de respect, plus proche de l'amour révérenciel que de tout autre sentiment » (p. 76). Durant une dizaine de jours encore, les visions trinitaires vont se multiplier : « Senti ou vu, de façon non obscure, mais lumineuse, l'être même ou l'essence divine, sous une forme sphérique un peu plus grande que ne le paraît le soleil » (6 mars, p. 87). Mais Ignace sait qu'une telle connaissance de Dieu est gratuite, qu'il faut la recevoir avec respect, c'est-à-dire dans la soumission totale à la libre volonté de Dieu, dans l'humilité radicale qui convient seule à la créature.

C'est en définitive à cette expérience du dénuement intérieur que Dieu voulait conduire saint Ignace : le 12 mars, celui-ci se retrouve « complètement vide de tout secours, sans pouvoir avoir aucun goût des Médiateurs ni des Personnes divines, aussi éloigné et séparé que si je n'avais jamais rien senti à leur sujet ou que si je ne devais jamais plus rien sentir » (p. 96). Dieu, de nouveau, a fait silence ; les Personnes divines, à jamais peut-être, se cachent, et Ignace semble reconduit à ce moment décevant où l'absence de réponse semblait être une dérobade divine. Pourtant, le chemin qu'il a parcouru est irréversible et c'est maintenant que le saint recueille le bénéfice des grâces reçues. Car, dans le silence même de Dieu, il trouve une certitude ; si la Trinité se dissimule dans l'ombre, si l'âme demeure sans goût et sans joie sensible, ce n'est point par l'effet de quelque maléfice : cette solitude et ce dénuement, ce n'est pas une nuit dans laquelle Dieu se refuse, c'est la façon même dont l'homme peut connaître Dieu, et parler avec Lui. Il ne faut que persévérer dans cette extrême humiliation et vouloir uniquement le plaisir de Dieu notre Seigneur. Aussi bien Dieu n'impose-t-il le dénuement que pour apprendre à l'homme l'absolue gratuité de ses dons. A peine Ignace s'est-il établi dans le respect que tout lui est rendu, jusqu'aux larmes, qui étaient autrefois l'effet de la présence divine : « Et là-dessus les ténèbres se mirent à s'écarter de moi progressivement, et les larmes vinrent et elles augmentèrent » (p. 97). L'élection s'achève alors : il n'y a plus rien à chercher, plus de confirmation à attendre ; la décision d'Ignace repose sur la

volonté de la Trinité, une volonté dont la gratuité est vivement ressentie : « Les grandes visites de ce jour ne se terminaient à aucune Personne particulière ou distincte, mais d'une manière générale au donneur de grâces » (p. 99).

Une notation du 30 mars nous confie l'ultime conclusion de l'expérience que nous venons de rappeler. Ignace découvre ce jour-là que l'humilité, la révérence et le respect ne doivent pas être craintifs, mais amoureux. « Et cela s'affermissait dans mon âme, qui répétait : Donne-moi l'humilité amoureuse, et fais de même pour la révérence et le respect ». « Dans la journée », continue-t-il, « grande joie à me souvenir de cela. Il me semblait que je ne m'arrêterais pas là, mais que viendrait ensuite la même chose envers les créatures, c'est-à-dire l'humilité amoureuse, etc., sauf dans les cas où l'exigerait l'honneur de Dieu notre Seigneur » (p. 106-107). Comme le note le P. Giuliani à propos de ce texte, « les deux voies du respect et du service sont ici plus unies que jamais : aller aux créatures, ce n'est pas quitter Dieu, mais l'adorer et le chercher dans son œuvre ». Il est bien remarquable, en effet, que le tissu des relations avec autrui, tel que le devine saint Ignace, est exactement le même que celui des rapports avec Dieu. Qu'il n'y ait qu'un seul amour, — disons plutôt : un seul respect amoureux, — c'est devenu chose évidente ; et le mouvement même de l'expérience ignatienne nous apprend que la nature de cet amour ne peut être comprise que dans un face à face avec la Trinité : l'amour divin n'est pas un amour humain élargi ou épuré, il ne se laisse comparer à rien d'autre que lui, et, si on ne le saisit pas dans son originalité foncière, on ne peut que le manquer. Et quand enfin Ignace revient aux créatures, il ne découvre rien de nouveau, rien qui puisse faire nombre avec les Personnes divines ; il comprend seulement que la Trinité, pour ainsi dire, se cache dans le monde créé comme elle se cache en elle-même.

Ignace a été conduit au respect. Il semble avant tout pénétré de la conviction que Dieu n'est pas à la mesure de l'homme. Mais ce sentiment, propre à tous les mystiques, revêt chez lui un tour particulier : on voit, en effet, que la considération de la transcendance divine conduit en droite ligne à la notion

de service et d'humilité amoureuse à l'égard de la créature. Ignace renonce ainsi à toutes les tentatives de la mystique spéculative et de la mystique affective, il prend ses distances à l'endroit de Jean de la Croix ou de François d'Assise. C'est qu'à ses yeux, sans doute, il n'est pas d'autre moyen de surmonter l'infinie distance de l'homme à Dieu que de l'accepter, de se situer en quelque sorte dans l'ici-bas, non sans doute pour s'y complaire, mais pour y prendre la mesure de l'humilité humaine. De l'homme à Dieu, le rapport n'est pas un rapport d'intelligence à intelligence, ni de cœur à cœur, mais de volonté à volonté, et donc un rapport de soumission et de service. Si l'on s'établit dans cette attitude, tout s'éclaire aussitôt ; Ignace est renvoyé au monde, sa volonté de servir trouve là son champ d'application, son respect envers Dieu reçoit un contenu réel en devenant respect envers les créatures. Par la volonté même de Dieu, le service et l'amour divins ne se peuvent réaliser que dans le service et l'amour des créatures. L'action apostolique, en un mot, n'est en aucune façon extrinsèque à la vie mystique ; tout au contraire, elle en est la trame, c'est elle qui lui donne sa consistance : la Trinité, qu'Ignace a contemplée dans une sorte de face à face, veut être déchiffrée dans le monde. Le service de la créature est résolument trinitaire, et, par ce caractère qui lui est essentiel, il échappe à la philanthropie comme à la volonté de puissance : il est fait d'humilité et de respect, parce qu'il est moins un rapport d'homme à homme qu'une soumission à la Sainte Trinité.

2) *La mesure de l'amour d'ici-bas*

Saint Ignace était parvenu à la pleine maturité lorsqu'il vécut les événements intérieurs fidèlement transcrits dans le *Journal Spirituel*[3]. Mais on ne saurait se tromper tout à fait en voyant dans cette expérience mystique, rassemblées en une synthèse fulgurante, les lignes de force de sa vie tout entière. La correspondance du saint montrerait de façon convaincante comment son attitude à l'égard d'autrui, en particulier, a toujours été commandée par la notion de service, telle que la

3. Il a 53 ans ; il mourra douze années plus tard en 1556.

définit le *Journal* à la date du 30 mars 1544. C'est à l'analyse rapide de cette attitude que nous allons maintenant nous attacher.

En 1532, Ignace est à Paris. Depuis dix ans, il n'a écrit à aucun membre de sa famille. Il se décide enfin à expliquer à son frère Martin les raisons de son silence[4]. Un premier obstacle s'est opposé à sa correspondance : les études et les relations charitables. Le second obstacle est à tout prendre plus sérieux : c'est, dit-il, « l'incertitude et le doute où je me trouvais de savoir si mes lettres pourraient servir et louer Dieu notre Seigneur et donner quelque tranquillité à mes alliés et parents selon la chair, qui nous permît d'être parents selon l'esprit et en même temps de nous aider mutuellement dans la question de nos intérêts éternels. En toute vérité, la mesure de l'amour que j'ai ici-bas pour quelqu'un est celle de l'aide que je peux lui apporter pour le service et la louange de Dieu notre Seigneur, car il n'aime pas Dieu de tout son cœur celui qui aime quelque chose pour lui-même et non pour Dieu (...). Le service des serviteurs de mon Seigneur, voilà ma victoire, voilà ma gloire. Ce sain amour, cette volonté sincère dictent mes paroles, mes lettres et mes avis » (*Lettres*, p. 35-36).

Ainsi donc, aimer en vérité, ce n'est rien d'autre que servir. A un religieux que tourmentent certaines tentations, le Général écrit : « Faites tout pour ne pas considérer telle ou telle personne comme belle ou laide, mais comme une image de la Très Sainte Trinité, un membre du Christ, lavé dans son sang » (p. 500). Ce conseil ne vaut pas seulement en cas de tentation ; qu'il ne faille voir en autrui que la Trinité, c'est la règle fondamentale dont on ne saurait s'affranchir sans passer du ser-

---

4. Aux deux raisons apportées par saint Ignace, ajoutons, pour éviter tout jugement anachronique, que les liens familiaux n'étaient pas alors vécus comme ils le sont aujourd'hui. Des nombreux enfants, seuls restaient à la maison ceux qui devaient continuer l'œuvre paternelle ; les autres s'en allaient et il était fréquent qu'on les perdît de vue. Le « retour du fils » apparaît, jusque dans le théâtre classique, comme l'événement imprévisible et extraordinaire qui permet à l'auteur de dénouer l'imbroglio le plus abracadabrant.

vice à l'attachement sensible, du respect à la familiarité. Aussi ne doit-on pas s'étonner de retrouver ce même conseil, présenté cette fois comme une considération fondamentale, à l'usage de « ceux que la Compagnie envoie travailler dans la vigne du Christ » : « On ne considérera pas les créatures comme belles ou aimables, mais comme lavées dans le sang du Christ, comme des images de Dieu, comme le temple du Saint-Esprit » (p. 275).

L'une des préoccupations essentielles de saint Ignace est de maintenir l'universalité de l'amour-service, et, si l'on ose ainsi s'exprimer, de l'organiser pour le rendre plus efficace. Service universel d'abord : « Notre Compagnie, qui pratique une charité universelle à l'égard de toutes les nations et de toute sorte d'hommes, n'approuve pas qu'on ait une affection particulière envers un peuple ou envers telle ou telle personne, sauf dans la mesure où l'exige une charité ordonnée » (p. 494). Les jésuites qui étudient à Alcala ne participeront pas aux votes, alors en usage, pour la nomination aux chaires et aux charges universitaires : « La chose est préférable pour la sécurité et la paix de leur conscience, et pour notre vocation qui doit se tenir éloignée de toute espèce d'ambition et vivre dans des sentiments de paix et d'amour à l'égard de tous, sans nous rendre opposés aux uns en inclinant vers les autres » (p. 160). C'est encore une exigence de la charité que de parler la langue des pays dans lesquels vit la Compagnie : « Ce serait une grande confusion et une désunion considérable, si, dans une communauté de diverses nations, chacun y parlait sa propre langue » (p. 461).

Le service, d'autre part, doit être efficace. A l'encontre du Père Jean Alvarez, qui l'accuse de « plier les genoux devant Baal » (p. 183), Ignace estime que ce serait une erreur de mettre sa confiance et son espérance uniquement en des moyens ou calculs humains, mais que ce ne serait pas non plus une voie sûre de tout confier à Dieu sans vouloir s'aider de ce qu'il nous a donné (p. 441). L'application de ce principe à l'action apostolique n'est pas le thème le moins intéressant de la correspondance ignatienne. A un religieux qui se tue à la

tâche, le Général rappelle que, si une charité sincère peut faire entreprendre des travaux considérables, il ne faut pas moins veiller au sommeil et à la nourriture ; nul n'a le droit de se montrer insouciant de sa santé : « Vous devez vous donner à des exercices spirituels, intellectuels ou corporels, mais votre charité doit être dirigée et tempérée par la discrétion. Vous conserverez ainsi votre santé pour aider les âmes des autres. Chacun de vous veillera en ce point sur l'autre ou, mieux, vous vous surveillerez ensemble » (p. 232). Une autre lettre donne des conseils psychologiques : « Il faut employer dans la conversation les mêmes moyens que ceux employés par l'ennemi pour entraîner quelqu'un au mal : il entre par sa porte pour l'inciter au mal et il sort par la sienne. Aussi faut-il s'accommoder aux inclinations de celui avec qui l'on converse, en se prêtant à tout dans le Seigneur, et, finalement, sortir dans la direction du bien pour lequel on travaille... (Il faut) s'adapter au tempérament de l'interlocuteur, à savoir s'il est flegmatique ou colérique, cela avec modération » (p. 245-246 ; la rédaction est de Polanco, secrétaire de saint Ignace). Le même souci de réalisme conduit Ignace dans la détermination des objectifs apostoliques : la situation religieuse de l'Allemagne, de l'Angleterre et des pays du Nord, ravagés par les hérésies, crée pour la Compagnie le devoir de faire porter son effort sur ces régions où « le mal est plus grave et plus dangereux ». « Nous voulons », conclut le document, « qu'aucune province, même celle qui se trouve aux extrémités des Indes (là où est établie la Compagnie), ne reste en dehors de cette obligation de charité » (p. 315-316). Dernier exemple, puisqu'il faut se limiter : Ignace conseille de choisir ceux avec qui l'on entrera en contact : « Il faut que ce soit des personnes dont on espère plus de fruits, puisqu'on ne peut être en contact avec tout le monde. Par exemple, ceux qui ont de plus grands besoins, ceux auxquels leur autorité, leur doctrine et leurs biens donnent une situation importante, ceux aussi qui peuvent devenir des ouvriers apostoliques. En général, ceux à qui l'aide qu'on apporte permettra d'aider autrui, pour la gloire de Dieu » (p. 275).

On ne saurait, sans injustice, considérer cette volonté de

service universel et efficace comme un désir de réussite, ni cet appel aux moyens humains comme une sorte de rouerie. Ce serait oublier qu'aux yeux d'Ignace, le service d'autrui revêt d'emblée une signification théocentrique, qu'il est le moyen par excellence de franchir l'infinie distance qui sépare la créature du Créateur, et de rejoindre la volonté divine en se soumettant à elle dans un respect amoureux. La formule de plus en plus plénière, qui inaugure toutes les lettres : « La souveraine grâce et l'amour éternel du Christ Notre Seigneur soient toujours en notre aide et faveur continuelles », n'est pas seulement une introduction pieuse ; elle est comme le milieu dans lequel baigne toute l'activité du saint.

Il y a cependant, derrière cette conception de la charité, sinon une raideur, du moins une rigueur, qui ne saurait manquer de nous frapper. « On ne considérera pas les créatures comme belles et aimables ». Certes, s'il s'agit d'une beauté qui n'indiquerait rien d'autre que soi, qui ne renverrait pas à la splendeur de la Trinité. Mais il est une beauté de la nature, qui vient de la grâce, sans se confondre avec elle. Ignace le savait bien, qui répondait au Père Alvarez, par la plume de Polanco, que celui qui assume les moyens humains « ne fléchit pas le genou devant Baal, mais bien devant Dieu, qu'il reconnaît pour l'auteur non seulement de la grâce mais aussi de la nature. Ce n'est pas ce que reconnaît l'homme qui cesse de lui rendre de pures actions de grâces et de se réjouir purement en lui quand des moyens dûs aux ressources humaines sont intervenus dans ce qui cause sa joie et ses actions de grâces » (p. 183).

L'analogie de la nature et de la grâce, qui joue dans le domaine de l'action, est-elle mise en échec quand il s'agit de l'amour ? L'attitude d'Ignace peut le laisser penser, et l'on sera tenté de voir un symbole dans l'histoire de ses rapports avec Catherine de Portugal. Catherine était cette belle infante que sa mère, Jeanne la Folle, tenait à demi emprisonnée au château de Tordessillas, qu'Inigo, jeune page de Juan Velasquez, devait voir à plusieurs reprises et qui allait devenir la dame de ses pensées. C'est à cette dame, « qui n'était pas d'une noblesse

ordinaire, ni comtesse ni duchesse, mais d'un rang beaucoup plus élevé encore », qu'il songeait des heures durant, lorsque la blessure reçue au siège de Pampelune le tenait immobile ; il se voyait, arrivant aux pieds de sa dame, se mettant à son service, accomplissant pour elle mille actions d'éclat, sans s'aviser que la différence de leurs rangs faisait de ces projets des chimères irréalisables[5]... Catherine et Inigo se retrouveront pourtant : elle sera alors reine du Portugal et lui, Général de la Compagnie. Ils feront ensemble de grandes choses, mais bien différentes de celles qu'imaginait le jeune Capitaine. Nous possédons une lettre adressée par Ignace à Catherine, en 1552 : des songeries d'autrefois, il ne reste rien ; le Général ne voit dans la reine que le personnage de haut rang dont l'influence peut aider puissamment au service de Dieu. Un tel lien n'est-il pas incomparablement plus fort que tout autre qu'on pourrait imaginer (*Briefwechsel,* p. 54-61) ?

Peut-être cette histoire est-elle exemplaire : mis en face de la créature, Ignace s'oublie lui-même, il ne voit en l'autre que Dieu seul, tout rapport personnel semble s'abolir, pour laisser toute la place au service du Christ. Paradoxalement, cet homme qui ne cesse d'agir, — qui ne cesse non plus d'écrire ou de dicter des lettres, — ne connaît que Dieu et se réserve tout entier pour Dieu : « Comme il n'est rien qui soit bon sans cet amour, aussi rien ne manque quand il est là, puisque tout le bien qu'on cherche en ses créatures réside de manière plus parfaite en celui qui les créa » (*Lettres,* p. 321).

« Il était aimable avec tous, mais familier avec personne ». La correspondance corrobore et éclaire ce jugement que portait sur le saint son compagnon Gonçalves da Câmara. Sans doute trouverait-on difficilement des lettres plus objectives que celles-là. Elles nous livrent des renseignements précieux sur l'histoire de l'Eglise au XVI[e] siècle, sur la naissance et le développement de la Compagnie, sur les travaux d'Ignace, sur les difficultés de toutes sortes qu'il doit surmonter. En les lisant,

---

5. Cf. *Le récit du Pèlerin,* Paris, Desclée De Brouwer, 1956, p. 48-49. Sur l'identité de la dame de haut rang qui a conquis le cœur du jeune Inigo, voir *Briefwechsel,* p. 55-56.

on voit le saint agir pour le service d'autrui ; mais le fond de son âme demeure inexprimé ; ou plutôt, le plus profond d'Ignace, c'est ce silence même, cette volonté de ne pas se livrer, de garder secret ce qui se passe entre Dieu et lui.

Dans quelques lettres, adressées à la sœur Teresa Rejadella, on sent percer la confidence spirituelle ; mais, si Ignace évoque sa propre odyssée religieuse, ce n'est que pour aider sa correspondante, et cette tentative de dialogue, note le P. Rahner (*Briefwechsel*, p. 483), « n'est qu'une phase, bien vite dépassée, de son évolution spirituelle »[6]. Comme toute activité humaine, la correspondance doit être résolument orientée à l'aide et à l'édification. A l'intérieur de la Compagnie, le Général favorise un réseau serré de lettres, qui relieront chaque religieux à la tête de l'Ordre ; mais il entend bien que cette correspondance ne dégénère point en effusions personnelles. Il veut avant tout constituer une sorte de recueil de tout ce qui est fait, « sermons, confessions, exercices et autres œuvres spirituelles, selon ce que Dieu notre Seigneur opère par le moyen de chacun, ceci pour la plus grande édification des auditeurs ou des lecteurs » (*Lettres*, p. 85-86). Selon une réglementation très précise, à laquelle Ignace tient particulièrement et qu'il rappelle souvent aux religieux, on pourra ajouter sur une feuille séparée, que lui seul lira, des renseignements d'ordre privé : « les dates auxquelles on a reçu les lettres, la joie spirituelle et les sentiments qu'elles ont provoqués, les maladies, les nouvelles, les affaires ; on pourra s'y étendre en paroles d'exhortation » (p. 86).

Les règles qui régissent cette correspondance en quelque sorte officielle ne préjugent certes pas des échanges plus personnels. Mais il ne semble pas qu'en écrivant à ceux-là mêmes qui ont été le plus proches de lui, à ses compagnons de toujours, Ignace sorte de sa réserve. A François Xavier, qui lui écrivait un jour : « Tout vôtre, sans pouvoir jamais un instant

---

6. Pendant son séjour à Alcala, entre 1524 et 1526, Ignace avait eu sans doute des conversations spirituelles avec Teresa Rejadella. Mais il en est venu très tôt à estimer que ce n'est pas dans cette voie qu'il devait chercher sa consolation et son progrès (*Briefwechsel*, p. 381).

vous oublier », Ignace répond brièvement, et seuls quelques mots laissent transparaître ce que, peut-être, il cache en son cœur : « Ce mot veut vous faire savoir que je continue à vivre dans la misère de cette triste vie... Tout vôtre et toujours en notre Seigneur » (p. 262). Quand arrivera la nouvelle de la mort de Xavier, Ignace fera taire en lui tout sentiment humain pour ne considérer que la signification surnaturelle de l'événement : « Cette année, nous n'avons eu aucune lettre des Indes ; mais du Portugal, d'après les dires du capitaine du seul bateau qui est arrivé, on nous a informés qu'on avait appris le passage en l'autre vie de notre très aimé frère, Maître François, que Dieu reçoive, si le rapport est exact. A dire vrai, il y a des contradictions visibles dans ce qu'on nous a rapporté ; n'ayant pas de lettre où les nôtres parlent en témoins oculaires, nous ne pouvons nous déterminer à croire cette nouvelle. Quoi qu'il en soit, nous sommes sûrs que le nom du Christ notre Seigneur sera glorifié par sa vie ou par sa mort et que, de la terre ou du ciel, sa charité nous aidera pour l'œuvre du service de Dieu » (p. 405-406).

Et pourtant cet homme secret avait rassemblé autour de lui des compagnons qui ne voulaient rien d'autre que « suivre le mode de vie d'Ignace », et c'est le Père Gonçalves da Câmara encore qui nous dit qu'Ignace « inclinait à l'amour jusqu'à être comme l'amour incarné ; aussi, dans la Compagnie de Jésus, était-il si profondément aimé de tous que chacun se sentait pour ainsi dire aimé particulièrement de lui » (*Briefwechsel*, p. 484). Sous son apparente froideur, il est capable de gestes qui émeuvent. Au Père Viola, que la fatigue contraint au repos mais qui se fait scrupule d'être à charge à la Compagnie, il accorde libéralement toutes les permissions imaginables ; qu'il aille où bon lui semble, qu'il prenne un compagnon s'il le désire, qu'il n'hésite jamais à dépenser l'argent de la Compagnie et qu'il n'ait pas le moindre scrupule : tout cela est pour la gloire de Dieu. Mais nulle part peut-être on ne sent mieux le cœur d'Ignace que dans les conseils qu'il adresse à deux jeunes frères qui partent en voyage. Que le moins robuste marche le premier ; le plus fort le suivra et ne risquera pas de cette façon de fatiguer son compagnon. Qu'ils fassent

route à la fraîche et non sous la grosse chaleur de l'après-midi ; ils pourront même marcher de nuit et se reposer pendant le jour. Le Général, qui devait avoir des soucis plus graves que celui-là, ne peut pourtant s'empêcher de mettre un conseil spécial sur la façon dont il faudra traiter la mule : « Chaque jour avant le repas et le soir avant de dormir, Gaspard ôtera la selle et verra si elle blesse la mule dont il aura bien soin » (*Lettres*, p. 357-358). Cette note franciscaine, pour rare qu'elle soit, nous en apprend peut-être plus que des pages entières.

Ignace lui-même a dit un mot qui trahit le plus profond de son cœur : « Celui qui confondrait mon amour avec ce que j'en exprime, celui-là se tromperait beaucoup ». Tout nous laisse croire, en effet, que cet homme qui a voulu mettre toutes ses forces et réserver tout son temps au service de Dieu et à l'aide du prochain a en réalité beaucoup aimé, — d'un amour qui réclamait le service, mais qui ne s'épuisait pas tout entier en lui. Le P. Rahner, qui a publié la correspondance d'Ignace avec des femmes, a groupé, dans la dernière section de son ouvrage, une vingtaine de lettres adressées à Leonor Mascarenhas, Leonor de Vega Osorio et Isabel de Vega. A personne, remarque-t-il, le saint n'a écrit davantage ; et c'est aussi cette partie de sa correspondance (si l'on met à part les documents officiels) qu'il a conservée avec le plus de soin (*Briefwechsel*, p. 486). Ces lettres n'ont pourtant rien de commun avec celles que François de Sales, par exemple, envoyait à Jeanne de Chantal : aucune confidence personnelle, aucun aveu d'amitié ; on n'y parle jamais que du travail apostolique, des œuvres de charité, des besoins des âmes, des difficultés de la Compagnie. Peut-être, comme le veut le P. Rahner (p. 485), cette correspondance se distingue-t-elle par « l'intimité discrète et nuancée du ton, la communion aux grandes et aux petites choses qui font la vie quotidienne de ces femmes, comme on sait le faire et comme on peut se le permettre quand on se sent irrévocablement lié par l'amitié ». Mais au sein même de cette amitié Ignace ne se livre pas plus qu'il ne le faisait près de ses vieux compagnons. Un mot pourtant sera dit, à cette Leonor Mascarenhas qui regrettait, un jour, de n'être pas un homme et de ne pouvoir entrer dans la Compagnie ; moins de trois mois

avant sa mort, Ignace écrit à cette femme, qu'il connaît depuis trente ans ; ce sera son adieu : « A la fin d'avril, j'ai reçu le même jour deux lettres de Votre Grâce, de novembre et de décembre. En les lisant, j'ai senti fortement combien profond vous êtes inscrite dans mon âme, depuis le jour où pour la première fois nous nous sommes rencontrés dans le Seigneur, et quel amour cordial je vous porte en sa divine Majesté. J'espère de l'infinie bonté de Dieu que cet amour demeurera vivant en vous et en moi et qu'il ira croissant, toujours et dans l'éternité » ; et, comme s'il voulait que l'on comprît bien ce qu'il n'avait encore jamais dit, Ignace reprend une deuxième fois : « Quelques jours avant la réception de votre lettre, une dame, qui m'est liée très amicalement dans le Seigneur, m'a envoyé un présent spirituel. J'en ai retiré les deux *Agnus Dei* ci-joints, pour les envoyer à Votre Grâce, en même temps que ma lettre. Car, une fois encore, il me vient à l'esprit, comme je l'ai déjà dit plus haut, à quel point, au plus profond de mon âme, je vous ai reçue et je vous garde avec amour ; et à l'avenir, je voudrais que ce fût avec plus d'amour encore, si ce ne devait pas être excessif » (*Briefwechsel,* p. 502-503).

« Notre Père », note Polenco, « a écrit à Dona Leonor Mascarenhas, de sa propre main et avec beaucoup de peine, deux fois en peu de temps et, dans la dernière lettre, il a mis un *Agnus Dei.* A mon avis, elle pourrait bien cesser de se plaindre qu'on ne lui écrit plus ». Ainsi fit-elle : lorsqu'elle reçut la lettre et les *Agnus Dei,* Ignace était mort ; mais elle put penser qu'elle n'avait pas lieu de se plaindre : grâce à la peine qu'avait prise son ami, elle savait que l'essentiel vivrait pour l'éternité.

*
* *

La lettre à Léonor Mascarenhas nous fait voir à quel renoncement Ignace s'est laissé conduire. La charité envers autrui, telle qu'il la comprend, n'excluait pas une amitié, mais elle exigeait, semble-t-il, qu'un tel engagement fût remis et différé jusqu'à l'éternité : alors seulement, selon toute apparence, il sera possible de l'expliciter, de le reconnaître et de le vivre. L'ici-bas n'est pas le lieu de la communion du moi et du toi,

ressaisie et exprimée dans un dialogue créateur de joie ; il est le lieu du service et du respect ; et l'amour n'est réel qu'à la condition d'être découvert dans la trame de ce service, comme une signification indirecte.

Cette attitude de saint Ignace n'est pas seulement, comme paraît l'indiquer à plusieurs reprises le P. Rahner, la conséquence d'un tempérament, l'effet d'une pudeur castillane qui hésite devant l'aveu des choses les plus intimes. Sans doute est-ce plus justement qu'on y découvrira une exigence beaucoup plus profonde, tenant à l'essence même de l'amour, telle qu'Ignace l'a, tout au long de sa vie, plus ou moins clairement comprise, telle qu'elle s'est manifestée à lui dans l'expérience mystique de 1544.

Nous avons noté l'insistance avec laquelle Ignace proclame l'universalité de l'amour des hommes. La notion de service permet de comprendre comment un amour universel n'est pas abstrait, comment il dépasse le langage ou la simple intention pour devenir éminemment concret et réel. On surmonte ainsi, et d'une façon qu'on peut croire décisive, l'une des tentations les plus insidieuses qui se dissimulent dans une façon humaine, — trop humaine —, de comprendre l'amour. Spontanément, en effet, on croit que l'amour est d'autant plus fort, et réalise d'autant mieux son essence, qu'il s'étend à moins de personnes, tandis qu'à l'inverse, plus le champ de son application s'étend, plus il devient vaporeux. A la limite, l'amour véritable, — « le grand amour » de la passion romantique, — sera l'amour d'un seul ; et l'amour de tous ne sera plus qu'une abstraction entièrement vide. Ce triomphe du particulier sur l'universel est de toute évidence la contradiction absolue de la charité chrétienne. Il conduit à diviser ce que le Christ a réuni en lui, et à vrai dire il sépare plus qu'il n'unit : si l'amour, en effet, est essentiellement particulier et non universel, il y a deux classes d'hommes, ceux qui sont objet d'amour véritable et les autres, qui ne peuvent être « aimés » que par une pieuse convention de langage. C'est ce point de vue humain sur l'amour que veut surmonter la conception ignatienne du service amoureux ; si l'on adopte cette nouvelle perspective, c'est l'amour comme lien particulier qui semble tomber dans

l'irréel ; l'étoffe de l'amour est d'emblée universelle et le problème est plutôt de savoir comment elle supportera la particularisation.

Si notre interprétation n'est pas complètement fausse, Ignace a estimé que la perfection de la charité ne pouvait être vécue ici-bas que dans la mise en suspens (mais non dans l'exclusion pure et simple) de tout rapport privilégié de personne à personne ; un tel rapport ne saurait être, dans le temps que nous vivons, qu'une anticipation de l'éternité, il doit être vécu comme tel et non comme une réalité actuelle. Peut-être faut-il dire de cette solution qu'elle est en définitive antihumaniste, qu'elle représente *un point de vue* qui laisse subsister la possibilité du point de vue opposé, qu'on pourra dire humaniste. On trouverait, en tout cas, une position très différente de celle qu'adopte saint Ignace si l'on interrogeait les grands représentants de cet « humanisme chrétien », qui n'est pas, on le sait, un phénomène moderne, mais une conception essentiellement médiévale, issue des monastères bénédictins : ici, en effet, on ne s'installe pas dans les rapports particuliers en laissant tomber l'universalité de l'amour, pas plus qu'on ne réalise l'amour universel en éprouvant la difficulté du retour au particulier : le penchant qui incline le moi vers le toi est compris immédiatement comme universel, et la seule façon d'apprendre à aimer tous les hommes, c'est de nouer avec quelques-uns, ou avec un seul, des liens d'amour personnel. Aelred de Rievaulx, le représentant le plus attachant de cet humanisme chrétien, n'hésite pas, pour exprimer sa pensée, à changer un mot dans le texte de saint Jean (*1 Jean,* 4, 16) et à dire : « Celui qui demeure dans l'*amitié,* celui-là demeure en Dieu et Dieu en lui » (*L'amitié spirituelle,* I ; MIGNE, *P. L.,* 195, 670)[7].

---

7. Parmi les sources qu'utilise Aelred de Rievaulx, il faut certes signaler Cicéron, dont l'influence sur le moine cistercien n'est pas douteuse. On n'en saurait conclure, évidemment, que l'humanisme de cet auteur est en réalité un christianisme larvé de paganisme ; l'humanisme chrétien ne juxtapose pas deux points de vue différents, mais il en fait l'unité. Pour autant, l'amitié selon Aelred de Rievaulx n'est pas l'amitié cicéronienne (pas plus que la charité selon saint Thomas ne se laisse réduire à l'amitié aristotélicienne).

L'idéal de la charité, tel qu'il est compris dans les perspectives que nous évoquons maintenant, est très précisément d'étendre à tous le lien d'amour qui est vécu avec quelques-uns. Le critère de l'amour authentique est bien l'universalité. Qu'en fait l'amour au sens le plus fort ne puisse se réaliser qu'en peu de cas, voire en un seul, cela ne tient pas à ce que l'amour réclame de soi une telle particularité, mais à une certaine impuissance d'aimer, qui empêche ici-bas d'actualiser pleinement l'essence de l'amour. Le mot d'Aelred de Rievaulx ne signifie donc pas qu'il puisse suffire d'avoir quelques amis pour être en Dieu et vivre de la charité, mais bien que la charité demande que nous souhaitions ardemment entrer, avec tous les hommes, dans cette communion intime que nous appelons amitié.

Une telle conception, qui assume dans la charité universelle jusqu'aux moindres particularités humaines, présuppose sans doute une compréhension de l'homme différente de celle que nous trouvons chez saint Ignace. Le Moyen Age, si humaniste et pourtant si éloigné du naturalisme au sens péjoratif et moderne du mot, fut une époque profondément persuadée qu'il existe une unité cosmique, que les réalités les plus humbles ne sont aucunement séparées des réalités supérieures, qu'à tous les niveaux se laisse lire une signification spirituelle et surnaturelle, que tout peut être sauvé et que Dieu est présent à l'homme. Cette vision augustinienne du monde, que saint Thomas a voulu sauvegarder en la transformant, semble bien avoir été définitivement oubliée à l'aube des temps modernes. Et peut-être pouvons-nous sentir la modernité de saint Ignace, qui n'est pas sans rappeler celle de Pascal : nous avons ici un homme qui est d'abord sensible à la distance infinie qui le sépare de son Dieu ; il n'y a plus dans le monde d'ordre intelligible qui manifeste les réalités invisibles ; l'homme ne rejoint son Amour qu'en adoptant une attitude de soumission et de respect, dans un rapport de volonté à volonté ; la grâce laisse la nature à son obscurité ; il faut choisir, sans compromis possible, entre le visible et l'invisible, et, en cavalier décidé, s'enfoncer courageusement dans le désert.

Jean-Yves JOLIF, o. p.

AMOUR DE CONTEMPLATION OU AMOUR DE MISÉRICORDE ?

Note sur le théocentrisme de la charité

I

Il faut se réjouir de constater la redécouverte par nos contemporains des dimensions de la charité envers le prochain. Sur ce point, en effet, s'est opéré un dépassement du moralisme, un retour au mystère, qui a d'ailleurs encore à s'approfondir et à progresser. Dans le domaine de la charité envers le prochain il convient de reconnaître le rôle instrumental nécessaire des institutions, mais il faut prendre conscience en même temps du danger qu'elles représentent : la charité envers le prochain n'est vraie que lorsqu'elle se réalise dans un contact de personne à personne, quand elle se présente comme la recherche d'un idéal de frère universel. La charité envers le prochain consiste à donner, mais aussi à recevoir, à accueillir. Elle ne se borne pas à vouloir le bien de l'autre ou à vouloir lui faire du bien ; c'est-à-dire qu'elle ne s'épuise pas dans la bienveillance ni dans la bienfaisance. Elle est essentiellement la volonté profonde d'« être avec » et son commencement consiste à faire attention à l'existence d'autrui, à le respecter et, si possible, à contribuer à promouvoir sa liberté.

II

Mais, au sein même de ces redécouvertes très positives, gît un danger grave, qui n'est pas illusoire : l'oubli de l'amour pour Dieu. On peut en alléguer des raisons de deux ordres : biblique et philosophique. Certains soulignent que, d'après la Bible, et

surtout d'après le Nouveau Testament, l'amour serait présenté exclusivement d'une manière descendante : il irait de Dieu vers nous et de nous vers le proche, à l'imitation de Dieu. Ceci constitue une manière sommaire, qui n'est peut-être pas entièrement fausse pourtant, d'interpréter la théorie présentée par A. Nygren dans son ouvrage classique *Eros et Agapè.* Du point de vue philosophique, l'oubli de l'amour de Dieu se justifie par un refus absolu de considérer Dieu comme un objet.

Peut-être, par delà ces raisons elles-mêmes, y a-t-il une méprise assez profonde au sujet de l'Incarnation : Dieu se serait humanisé au point qu'on ne pourrait plus le chercher ni le connaître que dans le proche. On tend parfois à interpréter dans ce sens, et de manière fautive, le beau texte paulinien sur l'anéantissement du Fils :

Lui, de condition divine
ne retint pas jalousement
le rang qui l'égalait à Dieu.

Mais il s'anéantit lui-même,
prenant condition d'esclave,
et devenant semblable aux hommes.

S'étant comporté comme un homme,
il s'humilia plus encore,
obéissant jusqu'à la mort,
et à la mort de la croix ! (*Philippiens,* 2, 6-8).

On croit lire dans ces versets que Dieu se serait à ce point « vidé » de lui-même qu'il aurait, depuis l'Incarnation, définitivement identifié et compromis sa cause avec celle du prochain : on ne pourrait plus le connaître, en conséquence, que dans le prochain. Il convient d'examiner la valeur de ces divers arguments.

Du point de vue biblique d'abord, on ne soulignera jamais trop que l'amour divin est premier. Il ne l'est pas seulement dans le passé, au commencement de l'histoire des hommes ou au commencement de l'histoire de chaque homme, mais il est premier toujours : à chaque instant Dieu nous aime le premier, il a l'initiative dans les relations qui s'établissent entre lui et nous, il a d'abord et surtout l'initiative de l'amour

sans lequel rien ne se ferait, et qui vient et ne peut venir que de lui. Cependant on notera, avec l'exégète juif André Néher, que la grande merveille n'est pas tellement que Dieu nous aime, mais qu'il nous aime assez pour nous donner aussi la possibilité de l'aimer à notre tour : « Que Dieu aime les hommes, qu'il soit leur père, leur protecteur, leur patron, c'est ce que d'autres génies antiques avaient pressenti, sinon clairement exprimé. Mais que les hommes soient invités à aimer Dieu, voilà qui bouleverse la structure religieuse du monde » (*Moïse et la vocation juive,* Paris, 1956, p. 105).

La question que nous soulevons conduit à l'examen du thème le plus fondamental, celui des rapports entre les deux Testaments. On entend dire, on lit parfois que l'amour pour Dieu serait une caractéristique de l'Ancien Testament. En face d'une telle opinion il faut affirmer vigoureusement que, la nouveauté du Nouveau Testament ne résidant pas dans le rejet de l'Ancien, le Nouveau Testament ne transforme pas le Dieu caché de l'Ancien en un Dieu définitivement proche ou purement et simplement identifié au prochain : en fait la Révélation qui s'accomplit dans le Nouveau Testament est celle d'un Dieu qui ne cesse pas d'être caché. La proximité dans laquelle il se montre ne fait en réalité que mieux éclater la distance qui nous sépare de lui. Jésus, qui se fait notre proche et à partir de qui nous pouvons avoir un prochain, est chargé de tout le mystère du Dieu vivant.

Il est bien vrai que je ne trouve le Père que dans Jésus : « Nul ne va au Père que par moi » (*Jean,* 14, 6). Mais je ne trouve pas Jésus uniquement dans le proche. En d'autres termes, il n'y a pas parallélisme entre la recherche et la rencontre du Père, qui ne peuvent se faire que dans Jésus, d'une part, et, d'autre part, la recherche et la rencontre de Jésus qui ne pourraient s'accomplir que dans le proche. Certes, nous sommes en mesure de faire une expérience enrichissante de la rencontre avec le Christ dans le prochain, mais nous pouvons également le trouver dans la prière, dans la méditation, dans le recueillement, dans une vie spirituelle d'allure plus contemplative.

Dans le domaine philosophique, il faut s'efforcer, à partir des critiques formulées, d'opérer une purification qui fera éviter toute confusion au sujet de Dieu conçu comme *objet.* On n'acceptera de parler de Dieu comme *objet* que dans le but de « sauver » la vérité de sa transcendance. On voudra dire par là que Dieu n'est pas seulement un sujet d'activité, de pensée, d'amour, à la manière de l'esprit de l'homme. La plénitude d'amour qu'est Dieu — puisque la Révélation la plus profonde du Nouveau Testament en saint Jean, c'est que Dieu est amour — se présente comme un *toi* en me posant comme un *je* dans l'existence chrétienne. En ce sens elle est première, elle fonde le *toi* et le *je* et la relation qui s'établit entre eux. Cette plénitude d'amour qu'est Dieu nous constitue sujets actifs, consciences aimantes, personnalités libres divinisées, en se constituant pour nous d'une certaine manière comme notre vis-à-vis.

Dans la même ligne, on peut accepter de parler d'un certain *soi* divin, qui est au-delà du *toi* et du *nous,* parce que — avec les purifications et les transpositions nécessaires — c'est sans doute une manière paradoxale, mais très réelle de contester nos anthropomorphismes. Parler d'un *soi* divin n'est pas parler d'un égoïsme monstrueux qui serait celui d'un homme prétendant se suffire à lui-même : c'est montrer que Dieu ne s'épuise pas dans ses relations avec nous. Gabriel Marcel, dans une note remarquable de son *Journal métaphysique* à la date du 30 janvier 1921, a heureusement soulevé cette difficulté : « J'ai très vivement senti ces jours derniers », écrit-il, « la nécessité de préciser la notion de ce que j'ai appelé le toi absolu. Il faut en effet être en garde contre une erreur possible, et qui consisterait à prétendre enfermer Dieu pour ainsi dire dans le cercle de ses relations avec moi. En réalité, penser Dieu, c'est penser que je ne compte pas seul pour lui. Mais alors la difficulté est d'éviter de se traiter soi-même comme un élément duquel Dieu tient compte. C'est toujours le même problème dans le fond » (*Journal métaphysique,* Paris, 1935, 5me éd., p. 265).

L'amour que réclame l'Ancien Testament, notamment dans

les fameux versets du *Deutéronome :* « Ecoute Israël : Yahvé notre Dieu est seul Yahvé. Tu aimeras Yahvé ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir », cet amour est réclamé avec la même fermeté par le Nouveau Testament. Lorsqu'un scribe demande à Jésus : « Quel est le premier de tous les commandements ? », le Christ répond en citant le *Deutéronome :* « Le premier c'est : Ecoute Israël, le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur, et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toute ta force. Voici le second : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Il n'y a pas de commandement plus grand que ceux-là » (*Marc,* 12, 28-31).

La totalité de l'amour de Dieu est exigée de tout chrétien, de tout être qui est entré dans la vie nouvelle et doit s'y accomplir. Les exégètes sont d'accord pour voir dans le « cœur » et l'« esprit », l'intelligence au sens que nous donnons actuellement à ce mot, dans l'« âme », le sentiment, et dans la « force », l'énergie. Bref, le Christ, après l'Ancien Testament, demande à l'homme de consacrer toutes les ressources de son cœur et de son esprit à l'amour de Dieu, sans accepter de partage, sans faire dans sa vie une part pour Dieu en se réservant délibérément une part qui serait pour lui. Cette totalité est exprimée par le thème biblique de la jalousie de Dieu : Dieu n'admet pas de partage ; dans les noces avec lui, qui représentent de la façon la plus parfaite les relations entre son peuple, chaque membre de son peuple, et lui-même, il ne saurait être question d'un ménage à trois.

L'amour pour Dieu se caractérise comme un amour de dilection, de prédilection : c'est dire qu'il ne suffit pas de consacrer ses forces à Dieu, il faut encore le chérir.

III

Sous peine de trahir la substance de la Révélation chrétienne, il est impossible de refuser de penser la vie spirituelle en termes d'*avoir.* En effet, toutes les grandes réalités que Dieu donne à l'homme sont données de telle manière que l'homme

puisse se les assimiler, se les approprier, les faire siennes de façon permanente. Les dons permanents de Dieu deviennent en l'homme des principes de vie et d'action nouvelles : c'est cette réalité qu'on veut exprimer en parlant d'avoir spirituel.

On peut évoquer à ce sujet, à titre d'exemple, la manière même de parler du Nouveau Testament ou de certains textes liturgiques. Jésus, dans la prière qu'il enseigne à ses apôtres, leur fait dire : « *Notre* Père » ; et nous disons souvent : « *Mon* Dieu ». L'emploi très intentionnel du possessif a toute sa valeur. Bien entendu, la purification à opérer ici consiste à voir qu'il s'agit d'une analogie et que cette possession n'est en aucune manière un accaparement, un exclusivisme, une jouissance des réalités spirituelles. Et la possession de réalités spirituelles et célestes n'est possible de notre part que parce que, d'abord, nous nous ouvrons complètement en acceptant d'être possédés par elles.

C'est dans ces perspectives que l'amour de Dieu et du proche se présente comme une vertu. On a fait justement observer ces derniers temps que la charité n'est pas seulement un sentiment mais aussi une énergie : voilà une manière assez heureuse d'illustrer les paroles du Christ : « Ce n'est pas en me disant : Seigneur, Seigneur, qu'on entrera dans le Royaume des Cieux, mais c'est en faisant la volonté de mon Père qui est dans les cieux... Depuis les jours de Jean-Baptiste jusqu'à présent le Royaume des cieux souffre violence et des violents le prennent de force » (*Matthieu*, 7, 21 et 11, 12). Mais il ne suffit pas de remplacer le thème du sentiment par celui de l'énergie. Plus profondément notre amour pour Dieu et pour le proche se présente comme une vertu : cela signifie que notre avoir spirituel prend figure d'un enracinement du bien au sein de notre être, de telle sorte que ce bien trouve en nous, par la grâce de Dieu, des racines permanentes sous la forme d'une inclination, d'un élan de la liberté. En effet le mot *vertu* ne signifie pas ce que nous lui faisons souvent supporter de nos jours : raidissement ou accomplissement du devoir avec froideur. Au contraire, considérer la charité comme une vertu, c'est ajouter à nos rapports envers Dieu et envers le proche la

note d'empressement, de promptitude, d'inclination intime qui doit caractériser une volonté aimante.

Pour être pleinement fidèles à l'enseignement traditionnel de l'Eglise, nous sommes obligés sur ce point de refuser les positions d'après lesquelles l'homme sauvé ne serait pas réellement transformé, habité, la vie théologale se présentant uniquement sous forme d'*actes* de foi, d'espérance et de charité, qui, en certains moments de grâce, traverseraient l'homme sans le transformer dans les profondeurs de son être par cet enracinement du bien qu'est la *vertu* de foi, d'espérance ou de charité.

IV

De ces rappels et de ces considérations, il résulte que la charité ne saurait se réduire à la miséricorde, même si d'après de nombreux et remarquables textes de l'Evangile, cette dimension miséricordieuse lui est tout à fait essentielle. Dans l'ordre d'importance, ce n'est pas d'abord dans la pratique de la miséricorde envers le proche que le chrétien en proie à la charité imite au mieux son Dieu, mais c'est dans la recherche d'un amour plus profond et plus parfait pour Dieu en lui-même. Il ne s'agit certes en aucune façon d'opposer ce que Dieu a voulu unir. Selon les vocations personnelles il peut exister bien des cheminements dans la charité. Il est vraisemblable que pour beaucoup d'hommes la découverte psychologique du proche peut constituer une mise en route et un stimulant pour une saisie réelle du mystère de Dieu. Mais c'est dans la mesure où la charité se veut fidèle à son orientation contemplative essentielle qu'elle accomplit au mieux l'exigence de la miséricorde envers le proche.

L'Eglise propose au chrétien un acte de charité : « Mon Dieu, je vous aime de tout mon cœur et par dessus tout, parce que vous êtes infiniment bon et infiniment aimable, et j'aime mon prochain comme moi-même pour l'amour de vous ». On aimerait que cet acte fasse mention explicite du Christ. On aimerait aussi qu'il soit formulé de manière plus déprécative : que nous demandions à Dieu de nous donner de quoi l'aimer au lieu de nous borner à protester de notre amour, d'une ma-

nière qui risque de marquer une certaine suffisance. Néanmoins cet acte de charité, tel qu'il est proposé par l'Eglise, rend parfaitement compte de tout ce que nous avons voulu rappeler. Dire que nous aimons Dieu de tout notre cœur, de toutes nos forces, par dessus toutes choses, c'est affirmer que nous l'aimons parce qu'il est l'amour et reconnaître la priorité de l'amour de Dieu qui fonde la possibilité et la réalité de la réponse de notre propre amour.

Il conviendrait d'ajouter d'un mot que, dans la mesure où l'amour envers soi-même se recommande aussi de la théologie de la charité, est vraiment imprégné de la charité, il s'agit d'un amour extasié, dépossédé, qui ne retient plus rien d'égoïste.

V

Notons en conclusion le lien tout à fait intime qui existe entre le thème chrétien de l'amour et le thème chrétien de l'unité. Il ne s'agit certes pas de simplifier outrageusement. L'amour a bien plusieurs dimensions. L'amour de charité dont parle l'Evangile a bien pour objet Dieu en lui-même et Dieu cherché dans le proche, et le proche aimé pour sa montée vers Dieu. Et ces aspects ne s'identifient pas purement et simplement pour nous : au contraire, ils sont une source de tensions, de difficultés ; ils créent un conflit. Cependant dans sa source et dans son terme, cet amour est profondément un. On peut rappeler à ce sujet l'ensemble de l'enseignement spirituel de saint Jean de la Croix, qui l'atteste, et qui montre aussi, pour revenir aux réflexions qui ont précédé, que la miséricorde envers le prochain peut s'accomplir d'une manière encore plus élevée dans la mesure où la recherche de l'âme se fait plus contemplative à l'égard de Dieu lui-même : en s'élevant au niveau de la source, l'âme est par là même en situation d'être plus authentiquement miséricordieuse à l'égard du proche malheureux. Mais ce serait peu de se limiter à saint Jean de la Croix, si grand qu'il ait été. On peut dire que l'unité profonde de l'amour dans ses diverses dualités est attestée fréquemment et de la manière la plus vigoureuse dans les écrits inspirés de saint Jean l'évangéliste.

René LUQUET, o. p.

CHRONIQUES

LE PÉCHÉ COLLECTIF

Le vocabulaire des moralistes s'est enrichi depuis une décennie d'une nouvelle expression : le « péché collectif ». Que recouvre-t-elle exactement ? Existerait-il un nouveau péché ? Le péché, estimé jusqu'ici affaire très personnelle, s'évanouirait-il désormais dans un vague ensemble de désordres dont nul ne serait responsable ? La XIII[e] Session des Conversations Catholiques Internationales, tenue à Saint-Sébastien du 7 au 12 septembre derniers, n'a pas redouté d'aborder ce délicat problème, sous la présidence de l'évêque de Saint-Sébastien et l'animation de M. Santamaria.

Les lecteurs moins avertis du style de ces « Conversations » nous sauront gré de leur décrire tout d'abord la méthode de travail qui a donné son nom à ces rencontres. Les « Conversations » se défendent, en effet, d'être un congrès où s'affrontent professeurs et auditeurs et où les échanges sont révervés aux temps libres entre les leçons. Aux « Conversations », où se rencontrent prêtres et laïcs, — qu'ils soient théologiens, juristes, sociologues ou journalistes, — il n'y a pas de leçons, mais une brève communication sur le thème du travail, et, à partir de là, un vaste échange entre les « conversants » : c'est une recherche en commun.

Avant leur réunion, les participants ont étudié les thèmes du programme proposé par les organisateurs de la Session ; ils ont même été invités à remettre une note personnelle, immédiatement transmise à tous, de telle sorte qu'avant même leur rencontre effective un véritable dialogue s'était instauré entre eux. Convient-il d'insister sur le climat de travail, tout de simplicité et de courtoise franchise, comme de foi authentique dans le Christ et son Eglise ? Il n'est pas question d'aboutir coûte que coûte à quelque conclusion claire qui clôturerait spectaculairement la Session, mais de mettre chacun en état de recherche. Ainsi, sur un thème précis, les diverses disciplines s'affrontent, trouvant là une occasion de délimiter plus exactement leur domaine respectif. Les mots se purifient de leurs ambiguïtés, la réalité est plus solidement enserrée, les formules qui tentent de l'exprimer à la fois plus précises et plus riches, parce que replongées dans le réel de la vie.

Neuf séances de travail d'au moins trois heures chacune permirent aux « conversants » de cette année de comprendre plus profondément ce mal, si difficile à cerner, qu'est le « péché collectif »,

sous ses formes multiples et dans tous les domaines de la société humaine, religieux, économique, politique et social. Sans chercher à dessiner tous les contours des échanges, nous donnerons simplement quelques lignes maîtresses de leur déroulement.

Avant d'être une idée claire, le péché collectif apparaît d'abord comme l'explosion d'un sentiment général, d'une opinion qui s'est affirmée avec une énergie progressive. Quelques faits majeurs balisent la voie de cette évolution : le procès de Nuremberg, où sont reconnues à la fois des responsabilités de personnes et de collectivités ; les bombes d'Hiroshima et de Nagasaki, qui, après un moment de fol enthousiasme revanchard, ont provoqué un réveil de la conscience humaine et amorcé tous les débats actuels autour de la guerre atomique ; la révolution de Hongrie, qui a ranimé le sentiment de solidarité internationale dans la défense de la liberté ; l'Algérie enfin, où tous les peuples se pressentent engagés de quelque manière.

Quelques idées-forces suscitent ces réactions et animent l'opinion : les droits de l'homme, sa liberté, la paix, nécessaire à son bonheur, l'élévation du niveau de vie, qui doit sauvegarder sa dignité. En tout cela, nous assistons à une prise de conscience collective de la solidarité humaine et de ses exigences vitales ; nous sommes ainsi sensibilisés à tout ce qui s'oppose à cette solidarité des personnes, la brise ou tout au moins la compromet ; parmi ces obstacles, nous comptons comme majeurs les structures et les idéologies matérialistes, qui forment comme des blocs de mort : ne sont-elles pas, en effet, destructrices de la personne même ? Devant ce mal collectif qui n'échappe à aucun : des nations sont en guerre, on tue, on détruit sans mesure, on ne sait opposer à ce scandale qu'une seule réponse : « C'est la guerre ». A côté de richesses qui s'étalent sans pudeur, les quatre cinquièmes des hommes sont sous-alimentés, et l'on dit : « Ce sont les lois économiques ». On aboutit dès lors à répudier la notion de péché ; à la morale on substitue l'hygiène, à l'ascèse, la gymnastique ; il n'y a plus de pécheurs, mais des malades. Nous assistons à une déformation de la conscience des personnes et de la collectivité.

Dans ce climat, que devient le péché des personnes ? S'évanouirait-il au profit d'un péché dit collectif, ou celui-ci viendrait-il s'ajouter à celui-là ? Il fallait d'abord éliminer des solutions hétérodoxes, qui conduiraient à comprendre la collectivité comme une chose extrinsèque aux personnes qui la composent et ouvriraient la voie à un fatalisme moral aboutissant à une autonomie absolue de la morale collective. Une réflexion sur quelques faits de l'histoire religieuse et profane permit ensuite d'approfondir la notion de péché.

La politique offre une ample matière à pareille réflexion. Chacun sait sans la définir ce qu'est la « corruption politique », cet état durable de perversion morale et sociale qui, dans une nation, influe

pernicieusement sur l'organisation et l'exercice du pouvoir politique. C'est là un mal généralisé qui, à des degrés divers, atteint les structures mêmes de la société. Il peut se manifester chez les gouvernants, qui s'arrogent un pouvoir dictatorial, oppriment leurs sujets, usent tour à tour du mensonge et de ce silence qui paralyse chez les citoyens les authentiques engagements, ou simplement tolèrent l'immoralité administrative. Il apparaît aussi chez les citoyens, qui troublent l'ordre social par des transgressions quasi concertées des lois ou qui s'abandonnent paresseusement à l'indifférentisme politique. Un tel désordre est générateur de comportements généralisés chez les chefs et chez les sujets tout autant qu'il est peut-être lui-même la conséquence de comportements antérieurs défaillants. Devrons-nous conclure qu'il ne ressortit à aucune volonté personnelle et que, d'autre part, il corrompt nécessairement tous les membres de la collectivité ? Toute l'histoire politique s'inscrirait en faux contre cette conclusion. On parlera donc, dans ce cas, de *désordre* collectif et non de *péché,* si ce n'est dans la mesure où des volontés personnelles s'y trouvent engagées et pour ces seules volontés.

Une analyse des comportements individuels et collectifs qu'engendre une guerre conduit à une conclusion identique. Décisions personnelles entraînant des catastrophes collectives (comme c'est le cas dans une guerre d'agression déclanchée par quelques hommes) ; groupement en tant que tel, organisé pour des buts précis, auteur d'actes criminels, dont le recrutement dépend de l'unique bon vouloir de ses membres ; simple groupement de rencontre qui accidentellement commet quelque crime : autant de cas où les responsabilités morales se partagent diversement. *A fortiori,* s'il s'agit d'une collectivité hétérogène dans un ensemble d'actes injustes, ces responsabilités sont-elles fort diverses. Elles n'incombent à chacun que dans la mesure de sa participation aux crimes, qu'il y ait consenti intérieurement, qu'il y ait concouru positivement par des engagements précis, ou qu'il se soit abstenu de protester contre le mal dans toute la mesure où il le pouvait efficacement. Le fait qu'une réparation de dommages imposée à ce groupement pèse sur les individualités qui le composent ne préjuge en rien de leur responsabilité morale : ici encore, un désordre collectif n'est pas nécessairement un péché collectif au sens précis du mot *péché.*

L'Ecriture Sainte fut pour les « conversants » une source précieuse de lumière. On y voit dénoncé un « péché collectif », — l'idolâtrie d'Israël, que décrit le chapitre 32 du livre de l'*Exode,* sans toutefois préciser la responsabilité de chaque israélite. Celle d'Aaron est évidente : il acquiesce aux désirs du peuple, le conseille, reçoit les bijoux et coule le veau d'or. Son péché se double encore de pharisaïsme, puisqu'à l'opposé de Moïse, qui est innocent, mais qui refuse à Dieu de se désolidariser des siens dans le châtiment, Aaron

affiche un orgueilleux mépris pour ceux qu'il a entretenus dans le péché. Néanmoins, plus tard, les prophètes, tout en reconnaissant qu'Israël a manqué à sa vocation de peuple de Dieu, proclameront que ses membres peuvent se libérer de ce péché et n'y avoir point part, sans pour autant se désolidariser de la collectivité pécheresse. Le cas majeur n'est-il pas celui du Serviteur souffrant, pur du péché de son peuple, qui donne sa vie pour libérer ses frères de leur péché ? Autre donc une collectivité dans le désordre, autre la responsabilité de ses membres dans ce désordre ; celui-ci n'est péché que par sa référence à la responsabilité personnelle. En elle-même, la responsabilité des personnes peut être antérieure au désordre, comme la cause à son effet, ou concomitante, comme le consentement à un mal qui de soi est étranger à l'individu, mais que ce dernier s'approprie ; elle peut enfin être l'effet du désordre, en raison du bouleversement qu'il opère dans l'échelle des valeurs, accroissant ainsi sa force de séduction.

Il apparaît dès lors que, pour bien cerner le mal collectif, pour le qualifier justement, le sociologue et le moraliste doivent collaborer. Le sociologue découvre les véritables dimensions de l'individu, il fait apparaître les solidarités, conscientes et inconscientes, qui l'« emmembrent » réellement dans l'humanité tout entière ; il montre ainsi que les problèmes humains se situent au plan même des interdépendances, que les besoins sont collectifs et que les remèdes à découvrir doivent avoir les mêmes dimensions. Certes, ces solidarités sont plus ou moins pressenties par les individus, et c'est ce qui explique les jugements collectifs portés sur les événements, mais elles ne parviennent pas également à la claire conscience de tous les membres de la collectivité en cause. Si toutes les collectivités sont en voie d'évolution, en effet, elles le sont à des degrés fort différents : les unes sont encore prisonnières de lois plus instinctives que spirituelles, les autres plus avancées dans leur promotion ; les unes sont plus adolescentes, les autres plus adultes. De ce fait, leurs comportements objectifs sont plus ou moins accordés à la loi morale, qui veut que l'esprit commande aux instincts. Les discordances ainsi provoquées ne seront cependant pas qualifiées de *péchés,* bien qu'elles soient objectivement des désordres souvent générateurs de maux : *désordres collectifs,* non *péchés collectifs.*

Pour le moraliste, le cas se corse, du fait de la « peine du péché », consécutive à la faute originelle, qui enténèbre les individus et, par eux, les collectivités. La grâce de la justification n'opère que lentement dans les personnes qu'elle spiritualise et cette lenteur se retrouve *a fortiori* dans son action sur la collectivité. En outre, cette grâce étant personnelle, chaque génération doit, pour ainsi dire, reprendre l'effort de ses aînés ; les structures, les mentalités, les jugements collectifs ne peuvent donc être transformés qu'au terme d'un long processus. Les personnes souffrent inévitablement de cette

lenteur, sans qu'on puisse pour autant les considérer comme pécheresses. Docile aux enseignements de la foi et aux apports du sociologue, le moraliste se situe en face du peuple de Dieu en marche vers sa gloire apocalyptique. Il juge de la colonne tout entière : de sa consistance interne, faite de toutes les solidarités qu'analyse la sociologie et des solidarités secrètes que décèle la foi, de l'orientation de sa marche et des obstacles qu'elle rencontre ; il juge encore de chacune des personnes, dans la complexité de son être individuel et relationnel, en tenant compte de la nature qu'elle a reçue du Créateur, de son évolution, de ses déchéances, mais aussi de ses purifications et de ses transformations. Il est dès lors, comme le sociologue mais sur un autre plan, toujours aux prises avec la difficulté de discriminer la *masse* et le *peuple,* les individus prisonniers d'une collectivité instinctive et les personnes dont l'esprit émerge parfaitement de la matière.

Pas plus qu'il ne recherche la sainteté hors de l'esprit et de la liberté, le moraliste ne découvre ailleurs son opposé, le péché. N'est-ce pas réduire l'extension du péché et laisser s'évanouir en fumée le « péché collectif » ? Il suffit de faire remarquer que préciser le sens acceptable de cette expression nouvelle n'est en rien faire fi de la réalité qu'elle dénonce. Du moins pouvons-nous dire qu'elle nous rappelle que le péché personnel ne s'arrête pas aux contours de l'individu, mais qu'il s'étend à toutes les relations dont il est le centre conscient.

Parvenus à ce point et s'appuyant sur la donnée de foi, selon laquelle il n'y a de péché au sens strict du terme que là où il y a responsabilité personnelle, les « conversants » estimèrent pouvoir distinguer quatre types de « péché collectif ». L'un pourrait être dit *collégial :* c'est le péché d'un corps social, résultant d'une décision délibérée et vraiment peccamineuse des autorités responsables, avec l'appui au moins tacite et la participation — donc avec la complicité — de l'ensemble du corps social. Un autre type, plus difficilement décelable, serait diffus à l'intérieur du groupe, plus ou moins approuvé, à tout le moins toléré, dans l'échelle des valeurs en vigueur dans le groupe. Un troisième serait un péché *structurel,* c'est-à-dire un mal moral, entretenu et favorisé par les institutions sociales, les structures, les mœurs et les mentalités, à tel point qu'il diminuerait et pourrait même, en certains cas, abolir les responsabilités personnelles, tout en contribuant par ailleurs, par sa pression et sa séduction, à dépersonnaliser les membres de la collectivité. Enfin, un quatrième type, qui, à l'inverse des précédents, va de la personne à l'ensemble du groupe, pourrait être appelé péché *relationnel :* il s'agit ici d'un péché personnel aboutissant, en raison de la dimension sociale de l'individu, à des conséquences néfastes et généralisées qui seront occasion de péché pour d'autres personnes.

Si valable que soit cette distinction, on voit que la notion de

péché y reçoit des acceptions diverses, non étrangères pourtant les unes aux autres. On est en présence d'une division analogue et non équivoque. Il reste que le péché proprement dit est une option personnelle en opposition avec la pensée et le vouloir de Dieu, tels qu'ils s'expriment soit dans la nature soit dans la loi évangélique. Un désordre, si opposé qu'il soit objectivement à cette règle de vie, si généralisé qu'on le puisse supposer, n'est condamnable comme *péché* que dans sa référence à une option personnelle. Même dans l'hypothèse de collectivités moralement perturbées par le péché des autorités responsables, ou d'un ensemble de citoyens vraiment responsables, les membres de cette collectivité ne pèchent que dans la mesure où ils sont réellement complices.

On ne peut qu'applaudir à cette sage conclusion de la communication du R. P. Carrier, s. j., *Examen sociologique des responsabilités collectives :* « Cette erreur que les positivistes sociaux ont poussée à l'extrême limite (...) continue d'alimenter les faciles généralisations sur la « conscience des peuples », les « responsabilités des nations ». Personne ne niera une certaine utilité à ces analogies. Mais il reste urgent pour le moraliste chrétien d'affirmer qu'on ne convertit pas les collectivités en négligeant les consciences individuelles. C'est à cette profondeur que se situe la révolution chrétienne. Ce n'est pas en assignant globalement des responsabilités aux classes bourgeoise ou prolétaire, aux peuples riches, aux partis politiques, etc., qu'on épuisera les exigences de notre morale sociale. La tâche sera bien plutôt de préciser les objectifs collectifs qui s'imposent aux consciences et de former des personnes capables de les assumer librement ».

Ceci permet de mieux distinguer, devant un désordre collectif ou individuel, le jugement du juriste et celui du moraliste. La règle du juriste est la loi positive, émanée de l'autorité compétente et tenant sa valeur profonde de sa référence à la loi divine. Ce n'est pas néanmoins au nom de cette référence que juge le juriste : il juge au nom de la loi telle qu'elle est exprimée en fait, ou telle qu'il l'interprète, ou même, si la formulation fait défaut (comme c'est souvent le cas du Droit International), telle qu'il l'infère du comportement moral des collectivités. Le moraliste porte son jugement à partir de la loi divine, il affirme ou il nie la cohérence, par rapport à cette loi, des options personnelles en toutes leurs dimensions individuelles et sociales. Le juriste se tient au plan du bien commun, national ou international, le moraliste, au plan du bien divin. Aussi le juriste peut-il dénoncer dans tel désordre une responsabilité, alors que le moraliste absoudra purement et simplement, ou *vice-versa.*

Parce qu'elles sont catholiques, les « Conversations » ne pouvaient en rester à une étude platonique du « péché collectif » ; elles devaient s'inquiéter des remèdes à apporter à ce mal généralisé. On dénonça la perte du sens du péché, dont les causes furent finement

analysées, on fit voir combien les valeurs techniques, économiques ou politiques resteraient ambiguës si l'on n'y portait l'esprit évangélique. Il est regrettable que le manque de temps n'ait pas permis de souligner le rôle irremplaçable des laïcs dans cette tâche. L'histoire devait apporter sa lumière : le Dr Tellechea, à partir d'un mémoire adressé par le bienheureux D. Juan de Avila au Concile de Trente et intitulé *Cause et remède de l'hérésie,* fournit l'occasion de sentir ce que doit être un jugement équitable devant des maux collectifs : ce jugement doit s'inspirer avant tout de l'amour de la cité, *a fortiori* de l'amour de l'Eglise, et d'une vraie souffrance devant le mal. D'autre part, il saura distinguer la gravité objective de la crise et la conscience subjective qu'en ont les membres de la collectivité ; il tiendra compte des plans respectifs de la nature et de la surnature ; il évitera enfin la simplification de problèmes qui sont en soi complexes.

Sans prétendre aucunement épuiser ce sujet fort délicat du « désordre » ou du « péché collectif », cette semaine de conversations a permis d'en faire un large inventaire et a orienté une recherche à la lumière de la foi. Elles ont fait ressortir, comme le notait encore le R. P. Carrier, cet « équilibre de la morale chrétienne qui, objectivement, sait éviter les extrêmes dans lesquels se fourvoient la plupart des éthiques naturalistes : soit l'autonomie individualiste, soit la collectivisation des consciences. La morale chrétienne traditionnelle est, en effet, en mesure de discerner tous les degrés de la responsabilité, elle ne s'arrête cependant qu'aux *seules* responsabilités authentiques. Ce mérite n'est pas négligeable ».

Marie-Joseph GERLAUD, O. P.

I. AMOUR DE DIEU, AMOUR DES HOMMES

Ceslas SPICQ, O. P., *Agapè dans le Nouveau Testament* (Coll. Etudes bibliques), I et II, Paris, Gabalda, 1958 et 1959, 334 et 408 p., 3.200 et 3.400 f.

Le P. Spicq veut rédiger une théologie néo-testamentaire en fonction de la charité. Il a publié naguère des *Prolégomènes* qui suivent la sémantique du verbe *agapaô* dans le grec classique, les Septante, la langue hellénistique et les papyri et étudient les rapports de la crainte et de l'amour de Dieu dans la morale rabbinique. Les deux fort volumes que nous avons sous les yeux poursuivent l'étude de la charité dans le Nouveau Testament, plus exactement dans les évangiles synoptiques, les Actes des Apôtres, les premières épîtres de saint Paul et les épîtres de saint Pierre, saint Jude et saint Jacques. Un troisième volume d'Analyses, encore à paraître, sera consacré aux épîtres pastorales, à l'Epître aux Hébreux et aux écrits johanniques.

Même s'ils recoupent partiellement les commentaires existants, en particulier ceux qui ont été publiés dans la série des « Etudes bibliques », les ouvrages du P. Spicq seront indispensables car le point de vue de l'auteur dégage des valeurs nouvelles. Le P. Spicq se situe en particulier par rapport à l'œuvre maintenant classique d'A. Nygren, *Eros et Agapè,* à laquelle il reproche de n'avoir vraiment tenu compte que de certains textes. Le propos de notre auteur est, au contraire, d'analyser de façon exhaustive et minutieuse *tous* les textes. Il ne reste qu'à souhaiter la parution rapide du troisième tome d'analyses et ensuite du volume synthétique de théologie biblique. Mais dès maintenant le P. Spicq a mérité notre reconnaissance pour une œuvre monumentale menée avec tant d'acribie.

René BEAUPÈRE

G. ROTUREAU, *Amour de Dieu et amour des hommes,* Tournai, Desclée et Cie, 1958, 216 p.

« Si vous aviez pressenti une fois seulement ce qu'est la face de Dieu, vous détourneriez la tête dans la rue pour ne pas voir la face d'un homme ». Ainsi parle Alvaro dans *Le Maître de Santiago* de Montherlant, et l'on comprend l'accusation de la conscience moderne contre le christianisme : le souci de Dieu n'est pas compatible avec le souci des hommes. Avec sérénité, l'auteur s'efforce d'établir l'inanité de cette opposition. Le Dieu de la Révélation est un Dieu aimant, sa gloire est le bien de l'homme, sa jalousie ne poursuit que les idoles. La charité chrétienne est la traduction en gestes humains de cette philanthropie divine. Avec beaucoup de tact l'auteur souligne que la charité ne se désintéresse pas du bien matériel de l'homme, car c'est à l'homme entier qu'elle s'adresse et non pas seulement à son âme. Aimer pour Dieu, ce n'est pas faire du

prochain un moyen de s'accomplir, mais aimer avec le désintéressement de Dieu.

Tout se résout si clairement dans ce livre que la doctrine paraîtra à plus d'un irréelle. Et puis la vraie question n'est pas celle que soulève le Maître de Santiago, mais celle que posent un Reinhold Schneider (*Winter in Wien,* cf. la revue *Signes du temps,* avril 1959) cherchant dans l'histoire humaine les signes de l'amour de Dieu, ou encore le vieux rabbin Salomon Lévy demandant aux chrétiens qui tuent ses coreligionnaires : « S'il est vrai que le Messie dont parlent nos vieux prophètes est déjà venu, comment donc expliquez-vous l'état du monde actuel ? » (A. Schwarz-Bart, *Le dernier des justes*). Si de telles questions étaient prises au sérieux, nous sortirions de la théologie scolaire pour aborder le mystère du Dieu-Charité dans l'histoire des hommes.

Ch. DUQUOC

Dom Charles MASSABKI, *Le Christ rencontre de deux amours,* Paris, Ed. de la Source, 1958, 1572 p., 2850 f.

Paul DE JAEGHER, s. j., *La vertu d'amour. Méditations,* Paris, Desclée De Brouwer, 1956, 194 p.

Dom Massabki nous donne une synthèse de tout le dogme chrétien envisagé sous l'angle de l'amour. Après un chapitre préliminaire sur la soif d'amour chez les humains, les principales articulations de ce volume aux dimensions imposantes sont les suivantes: Dieu est amour ; l'ordre de l'amour et les désordres de l'amour (la création, les anges, le péché) ; la rencontre des deux amours dans le Christ, puis dans le chrétien ; le nouvel ordre de l'amour (l'Eglise, le mérite, la prière) ; les promotions au nouvel ordre de l'amour (les sacrements) ; enfin un épilogue traite de l'enfer, du purgatoire, du ciel. Plusieurs index aident la consultation de ce volume doctrinal et spirituel qui, comme le souhaite son auteur, aidera le lecteur, chrétien ou non chrétien, à entrer dans le mystère du Christ.

L'ouvrage du P. de Jaegher, traduit de l'anglais par Pierre Messiaen, offre, de son côté, d'enrichissantes méditations sur l'amour de Dieu pour nous et sur notre amour pour Dieu.

R. B.

Jean GALOT, s. j., *L'Esprit d'amour,* Paris, Desclée De Brouwer, 1959, 252 p.

Autrefois le P Dillard avait consacré au Saint-Esprit un ouvrage intitulé *Au Dieu inconnu.* Il semble que la même expérience de ce visage caché soit à l'origine du livre du P. Galot. Il ne s'agit pas seulement d'un livre de spiritualité : l'auteur nous donne une véritable somme sur l'Esprit. Il nous décrit d'abord sa situation dans la Trinité, puis son rôle dans l'Incarnation et la Rédemption, sa puissance sanctificatrice, enfin sa relation à l'intériorité chrétienne et à la croissance ecclésiale. C'est dire l'intérêt de ce livre pour tous ceux qui ont le désir d'une vie spirituelle jaillissant des Mystères essentiels du christianisme.

C. D.

Le cœur du Christ et le désordre du monde, Le Puy-Paris, Xavier Mappus, 1958, 190 p.

Les dévotions elles-mêmes n'échappent pas à l'usure du temps. Ainsi semble-t-il en advenir de la dévotion au Sacré-Cœur qui a connu tant de succès au siècle dernier et dans les premières décades de notre siècle. Pie XII a dégagé dans l'Encyclique *Haurietis Aquas* la signification profonde de cette dévotion. Si, en effet, les manifestations d'une dévotion passent, son sens ultime, la foi qu'elle s'est ainsi appropriée, demeurent. C'est ce sens, semble-t-il, qu'un groupe de théologiens s'efforce de mettre en lumière, en réinterprétant la dévotion au Sacré-Cœur. Cela nous vaut de belles pages du P. Rondet sur l'Amour de Dieu dans le Nouveau Testament, et la citation de textes patristiques que rien n'empêche d'appliquer à cette dévotion. Le P. Didier, malheureusement mort accidentellement, nous entretient de l'humanité de Dieu, le P. Marlé du rapport entre cette dévotion et le sens du péché, le P. Le Blond de sa valeur libératrice : il montre qu'elle équilibre l'affectivité. Enfin les PP. Rondet et Salet situent théologiquement l'esprit de réparation, si souvent mal compris. Nous avons là un bel ensemble théologique, et quelle que soit l'opinion que l'on ait de cette dévotion et de son avenir, il gardera valeur d'approche du Mystère du Christ.

Ch. DUQUOC

Henri RONDET, *Le Sacré Cœur,* Toulouse, Apostolat de la prière, 1957, 118 p., 250 f.

Ce petit volume groupe commodément en traduction française les trois grandes encycliques consacrées au Sacré Cœur : *Annum sacrum* de Léon XIII, *Miserentissimus Redemptor* de Pie XI et *Haurietis aquas* de Pie XII. Une introduction du P. Rondet situe les trois documents dans le développement du culte et de la théologie du Sacré Cœur.

R. B.

François GOUST, *En marche vers l'amour,* Paris, Ed. ouvrières, 1958, 240 p., 630 f.

Joseph TEMPLIER, *L'amour multiplié, Ibid.,* 1958, 190 p., 420 f.

Les premières pages du volume du Dr Goust, qui exposent aux jeunes adolescents les problèmes essentiels posés par l'apparition de la sexualité, nous sont déjà connues ; elles avaient été publiées sous le titre *Avant d'aimer.* Dans l'étude plus importante que nous recensons ici l'auteur prolonge sa réflexion et, s'adressant aux jeunes gens qui s'approchent du mariage, il leur apprend, en des chapitres très clairs, la véritable paternité, « une des formes les plus hautes de l'amour ».

J. Templier se situe à une étape ultérieure et étudie l'apport de l'enfant dans la croissance humaine et spirituelle du couple. Repris pour la plupart de la revue *Mon village,* ces billets très concrets sont destinés d'abord à des foyers ruraux. Mais beaucoup d'autres pourront les lire avec profit.

R. B.

Henri CAFFAREL, *Propos sur l'amour et la grâce,* Paris, Ed. du Feu nouveau, 1956, 660 f.

L'amour plus fort que la mort, Ibid., 1958, 346 p., 750 f.

Dans le premier de ces deux volumes l'abbé Caffarel groupe des articles publiés par lui dans les revues *L'anneau d'or* et *Offertoire* et dans la *Lettre mensuelle des Equipes Notre-Dame.* Ces propos s'unifient autour du thème du mariage comme mystère divin.

Le second ouvrage rassemble des articles parus dans la revue *Offertoire ;* des prêtres, des religieux (les abbés Caffarel et Lochet, les PP. Carré, Roguet, etc.), des veuves elles-mêmes s'adressent aux trois millions de veuves (dont cent quarante mille de moins de quarante ans) que compte la France et leur apportent à la fois des conseils et un message d'espérance : l'amour est plus fort que la mort.

R. B.

II. ECRITURE SAINTE

A. ROBERT (†) et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible,* I : Introduction générale et Ancien Testament ; II : Nouveau Testament, Paris, Desclée et Cie ,1957 et 1959, 880 et 940 p.

Dans la préface par laquelle il ouvre cet important ouvrage, Mgr Weber, évêque de Strasbourg, le présente ainsi : un livre qui permette aux prêtres, aux étudiants en théologie et même à une élite laïque intellectuelle de s'initier à l'étude *scientifique* de la Bible, qui donne une mise au point pleinement orthodoxe mais loyale, qui marque la portée théologique, la valeur religieuse éternelle des Livres saints à travers les contingences de documents qui sont paroles humaines en même temps que paroles divines. Et dans l'Avertissement du tome second les auteurs précisent : « Que nul ne se méprenne sur le but et le caractère du présent ouvrage. Il ne s'agit pas d'un *Manuel* classique, dont certains passages auraient à être appris par cœur, et qui offrirait des solutions nettes et définitives pour toutes les questions... (C'est) un livre initiant à l'étude scientifique de la Bible ceux qui ont déjà les fondements solides de théologie et de culture. ... Les auteurs se sont efforcés de présenter d'une manière plus littéraire que scolaire des solutions raisonnables, appuyées sur des faits reçus, mais comportant naturellement une part plus ou moins grande d'hypothèses ou d'incertitudes ».

Sous la direction d'A. Robert (†) et d'A. Feuillet, une vingtaine d'exégètes catholiques se sont partagés la tâche.

Dans l'introduction générale, longue de deux cents pages, une première section, œuvre d'A. Barucq et d'H. Cazelles, est consacrée aux problèmes de l'inspiration, de l'inerrance et du Canon. La deuxième section, rédigée par H. Cazelles encore et par P. Grelot, présente les manuscrits et les versions ainsi que toute la question de la critique (textuelle, littéraire, historique). Dans la dernière section P. Grelot résume l'interprétation catholique des livres saints.

L'étude de l'Ancien Testament commence par une introduction historique d'E. Cavaignac et de P. Grelot : peut-être quelques pages sur la géographie de la Palestine auraient-elles heureusementt complété cet exposé. Puis les livres de l'A. T. regroupés en grandes

sections, sont présentés les uns après les autres : le Pentateuque (par H. Cazelles), Josué, Juges, Samuel et Rois (par J. Delorme), les prophètes (par A. Gelin), les psaumes (par P. Auvray), les autres hagiographes (par Mgr Lusseau), les deutéro-canoniques (par A. Lefèvre). La conclusion est spécialement intéressante : c'est l'analyse, par P. Grelot, de la formation de l'A. T.

Le deuxième volume s'ouvre sur une étude du milieu du Nouveau Testament : le monde gréco-romain et le monde juif (par A. Tricot), le milieu littéraire (par C. Bigaré, J. Carmignac, J. Trinquet et A. Michel). Le P. X. Léon-Dufour étudie les évangiles synoptiques, Mgr Cerfaux et le P. Cambier se partagent les Actes des Apôtres et le corpus paulinien, J. Cantinat examine les épîtres catholiques tandis qu'A. Feuillet et le P. Boismard se penchent sur les écrits johanniques. Les Apocryphes du Nouveau Testament font l'objet d'une étude des PP. Bonsirven (†) et Bigaré. Une conclusion propose l'examen de quelques thèmes majeurs du Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien : le Règne de Dieu et la personne de Jésus d'après les évangiles synoptiques (par A. Feuillet) ; croyances fondamentales et vie de la communauté primitive d'après les Actes des Apôtres (par A. Feuillet) ; la sotériologie paulinienne (par S. Lyonnet) ; l'incarnation rédemptrice dans les écrits johanniques (par A. Feuillet).

Chaque chapitre est précédé d'une courte bibliographie sélective, où une certaine priorité est donnée aux ouvrages en langue française. Les cartes forment un fascicule à part dont la consultation est facile : très simples, elles ne remplacent pas un atlas complet. Chacun des deux volumes se termine par un index des références bibliques et un court index analytique (notions et noms). Annoncer, comme nous venons de le faire, le contenu de ces deux volumes, ajouter qu'ils font vraiment le point, de façon claire et simple, de l'exégèse catholique aujourd'hui, en distinguant soigneusement ce qui est sûr et ce qui n'est qu'hypothèse : c'est dire leur très grand intérêt. A côté de la *Bible de Jérusalem,* des atlas et de beaucoup d'excellents ouvrages, l'*Introduction à la Bible* contribuera très heureusement à orienter et à stimuler le renouveau d'intérêt et d'amour pour la Parole de Dieu.

René BEAUPÈRE

Oscar CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (Coll. Bibliothèque théologique), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, 300 p., 2000 f.

Cet ouvrage s'est fait attendre longtemps, surtout dans son édition française. Mais la patience est récompensée : c'est un maître livre, l'œuvre de toute une vie.

Convaincu à juste titre que la théologie chrétienne primitive est presque exclusivement une christologie, Oscar Cullmann nous donne la synthèse de cette christologie. Son livre est d'une très grande clarté, en particulier grâce à un plan très précis, à la structure presque géométrique. Les titres christologiques de Jésus sont étudiés les uns après les autres : d'abord ceux qui sont relatifs à son œuvre terrestre (prophète, serviteur de Dieu, grand prêtre) ;

puis ceux qui concernent son œuvre future (messie, fils de l'homme) ; ensuite ceux qui ont rapport à son œuvre présente (Seigneur, sauveur) ; enfin ceux qui connotent sa préexistence (*logos,* fils de Dieu, Dieu). L'auteur, d'ailleurs n'est pas dupe du schématisme de cette classification et il note très justement qu'un même titre peut concerner plusieurs des fonctions énumérées. A l'intérieur de chacune de ces sections O. Cullmann examine successivement la pensée du judaïsme, les textes évangéliques, le christianisme primitif, parfois aussi le judéo-christianisme ultérieur.

Trompé par sa structure, on pourrait ne voir dans cet ouvrage qu'une collection de notices exégétiques destinées à être consultées comme un dictionnaire. On aurait tort. Le livre forme un tout unifié qu'il faut prendre comme tel, même si l'on apprécie plus spécialement certaines sections comme ce fut notre cas pour l'étude du fils de l'homme, du *logos* et du fils de Dieu. Les spécialistes pourront nuancer exégétiquement certaines interprétations de l'auteur ; ils ne pourront nier l'extrême intérêt de cette étude, surtout si on la compare aux résultats obtenus par d'autres écoles en particulier celle qui s'inspire des méthodes de R. Bultmann.

René BEAUPÈRE

W. NAUCK, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes,* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1957, 192 p., DM 18. 60.

Des exégètes comme Bultmann ont pensé découvrir dans la Première épître de Jean une sorte de modèle que l'auteur apostolique aurait réinterprété : ce modèle serait formé des nombreuses propositions antithétiques (1, 6-10 ; 2, 4-11 ; 2, 29-3, 10) qu'un travail très simple de critique littéraire permet de détacher de l'ensemble de l'épître. Ce modèle serait d'origine gnostique. Nauck, dans son ouvrage *La tradition et le caractère de la Première épître de saint Jean,* reprend à nouveaux frais l'analyse de l'épître. Il refuse la théorie de Bultmann selon laquelle les antithèses appartiendraient à une source gnostique ; elles furent écrites par l'auteur apostolique indépendamment de son épître, puis reprise dans cette épître : il en donne lui-même le commentaire. Loin d'être d'inspiration gnostique, ces propositions antithétiques nous oriente vers des sources judéo-chrétiennes fort proches des milieux de Qumran. L'intérêt de cette étude, qui reste conjecturale dans ses conclusions, est de souligner une nouvelle fois que l'inspiration et les sources johanniques ne doivent pas d'abord être cherchées dans le gnosticisme, mais dans les milieux judéo-chrétiens.

Ch. DUQUOC

Jean DORESSE, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte,* I : Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion, II : L'évangile selon saint Thomas ou les paroles secrètes de Jésus, Paris, Plon, 1958 et 1959, 374 et 244 p.

« Infiniment plus riches, plus prometteurs en conclusions historiques ou philosophiques inattendues que les manuscrits, pourtant très justement célèbres, de la mer Morte » : tels sont, d'après Jean Doresse, les écrits coptes découverts vers 1945, près de Khéno-

boskion en Haute-Egypte. Dans un premier volume, l'auteur, un des très rares savants qui aient vu au Musée copte du Vieux Caire ces gros manuscrits écrits sur papyrus et reliés en cuir souple, conte l'histoire de la découverte et les péripéties qui la suivirent, puis procède à un premier inventaire de ce nouveau trésor. Ces écrits représentant une quarantaine d'ouvrages, jusqu'alors perdus ou même inconnus, se groupent en trois catégories : 1) des « révélations » gnostiques fort éloignées du christianisme, dans leur esprit comme dans leur mythe ; 2) des apocryphes chrétiens, mêlés de Gnose à des degrés divers ; 3) quelques traités mis sous le nom d'Hermès Trismégiste.

C'est dans la deuxième série que se situe l'*Evangile selon saint Thomas* dont, dans un deuxième volume, Jean Doresse donne une traduction et un commentaire. Ce texte très important qui rassemble plus de cent paroles prêtées à Jésus est comparé par notre auteur aux quatre évangiles canoniques. Il ne s'agit certes pas, comme certains l'ont dit, d'un « cinquième » évangile. C'est un texte apocryphe sans autorité véritable. Mais il est le témoin d'une forme particulièrement ancienne de christianisme et il n'est pas impossible qu'il nous ait conservé, mêlé à des falsifications, le souvenir de tel ou tel enseignement authentique du Christ.

René BEAUPÈRE

Millar BURROWS, *Lumières nouvelles sur les Manuscrits de la Mer Morte,* traduit de l'anglais par Gabrielle RIVES, Paris, Robert Laffont, 1959, 510 p.

L'ouvrage de Millar Burrows, *Les Manuscrits de la Mer Morte,* dont la traduction française était parue en 1957, était jusqu'à présent une des meilleures études sur ce sujet passionnant. Un nouveau volume du même auteur vient fort à point compléter le premier. On y trouvera la suite de l'histoire des trouvailles, des études sur les rapports entre les manuscrits de Qumran et les origines du christianisme, l'analyse de la répercussion de la découverte sur l'étude de l'Ancien Testament, un examen attentif de l'origine, de l'identité, des croyances, de l'organisation et des rites de la secte, enfin quelques traductions nouvelles et un long appendice bibliographique.

Comme le précédent volume, cet ouvrage de Millar Burrows tire sa valeur de son excellente information, de son sérieux, de sa pondération (que nous avons spécialement appréciée dans le chapitre des relations entre christianisme et « essénisme ») et du fait que l'auteur passe en revue et discute à peu près toutes les hypothèses émises au sujet de ces fameux manuscrits.

René BEAUPÈRE

III THEOLOGIE

KARL RAHNER, *Ecrits théologiques,* t. I, Dieu dans le Nouveau Testament, traduction par J.-Y. CALVEZ ; Problèmes actuels de christologie, traduction par Michel RONDET (Coll. Textes et Etudes théologiques), Paris Desclée De Brouwer, 1959, 186 p., 990 f.

ID, *Dangers dans le catholicisme d'aujourd'hui* (Coll. Présence chrétienne), *Ibid.,* 1959, 129 p.

Le P. Rahner, professeur à l'Université d'Innsbruck, est un des meilleurs théologiens de langue allemande. On ne saurait trop féliciter les traducteurs de mettre à la disposition du public de langue française les articles principaux des *Schriften zur Theologie.* Le P. Rahner excelle à renouveler en profondeur les problèmes classiques de la théologie. Son article sur Dieu dans le Nouveau Testament est à cet égard très significatif : par une lecture en profondeur de l'Ecriture, l'auteur retrouve, dans toute leur force, les thèmes qui ont nourri la réflexion des grands théologiens. Ce qui paraît le plus neuf dans cette réflexion, c'est l'interprétation que l'auteur donne au mot *Theos :* Dieu le Père, et les conséquences qu'il en tire au sujet de la relation de l'homme avec les Personnes divines. On sait que sur ce point les théologiens classiques sont volontairement timides.

L'article sur la christologie fut écrit à l'occasion du XVe centenaire du Concile de Chalcédoine. Le P. Rahner critique sans ménagement la christologie des manuels. Il refuse la séparation de la christologie en deux traités : Incarnation et Rédemption ; il regrette que la théologie classique passe sous silence la place du Christ dans le dessein de salut ; il s'efforce de situer, en des pages difficiles, l'autonomie humaine du Christ. Quelle que soit l'intelligence des réflexions du P. Rahner, nous restons sur notre faim. Nous préférerions à la critique la construction d'une christologie. Nous espérons que l'auteur l'élaborera suivant les souhaits qu'il formule avec tant de pertinence.

L'opuscule intitulé *Dangers dans le catholicisme d'aujourd'hui* est d'un tout autre genre. Le P. Rahner y réunit trois articles : « L'individu dans l'Eglise » ; « L'éthique de situation et la mystique du péché » ; « Métamorphose de l'hérésie ». L'auteur dénonce les dangers d'une absorption totale de la vocation individuelle dans une sorte de collectivisme ecclésial. Il décèle dans la mentalité actuelle une mystique de l'expérience du péché en liaison avec l'éthique de situation. La norme morale générale serait délaissée au profit d'une décision de caractère irrémédiablement personnel, et n'ayant de compte à rendre à aucun système de morale. Une telle morale peut très bien intégrer ce qui s'oppose à la loi de Dieu en tant que généralité : le péché. Si Dieu écrit droit avec des lignes courbes, il n'appartient pas à l'homme de l'imiter et de se créer des détours pour rejoindre son Dieu. Le troisième article apporte quelque chose de nouveau : le P. Rahner montre que la hiérarchie elle-même tait certaines vérités de foi, à telle époque donnée, et rompt ainsi l'équilibre des dogmes. Il appelle cette rupture une nouvelle forme de l'hérésie. Il s'agit là d'un sens large du mot « hérésie », celle-ci exigeant toujours pertinacité dans l'erreur.

On demeure perplexe devant ce livre. Les dangers analysés sont anonymes et paraissent abstraits. Avec un peu de bonne volonté chacun peut y retrouver certaines de ses tendances, mais personne n'y découvrira présentée une pensée, vivante et défendue comme telle.

Ch. DUQUOC

Yvonne CHABAS, *Prudentissime frère Thomas d'Aquin,* Paris, La Colombe, 1959, 172 p., 850 f.

M.-D. CHENU, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie* (Coll. Maîtres spirituels 17), Paris, Ed. du Cerf, 1959, 192 p., 450 f.

Madame Chabas situe la vie de saint Thomas dans son cadre historique et culturel et elle s'efforce en même temps de faire comprendre l'essentiel de sa pensée. Son livre n'est pas destiné aux « techniciens » : c'est pourquoi on aurait mauvaise grâce de lui chercher querelle en soulignant certaines insuffisances de sa présentation du thomisme et du statut du théologien dans l'Eglise. *Prudentissime frère Thomas* se lit agréablement et contribuera à faire mieux connaître le Docteur angélique et le monde dans lequel il a vécu.

Mais si l'on a le goût de nourritures plus fortes, que l'on se tourne vers l'ouvrage du P. Chenu. Sous un volume modeste, c'est un petit trésor. L'auteur ne donne que l'essentiel des points de repère biographiques, pour s'étendre sur la pensée de saint Thomas et son caractère novateur dans un monde intellectuel en plein bouleversement. Des textes judicieusement choisis éclairent les différents aspects de cette pensée si riche. Vraiment le P. Chenu nous fait comprendre et aimer ce « maître de chrétienté », ce « maître en théologie », ce « constructeur de la foi, qui donne à l'Evangile du Christ son expression organique et son architecture publique dans la cité terrestre, la chrétienne et la profane ». L'illustration remarquable contribue à faire de ce volume un nouveau succès de l'excellente collection « Maîtres spirituels ».

René BEAUPÈRE

John Henri NEWMAN, *Pensées sur l'Eglise* (Coll. Unam sanctam 30), traduction française par A. ROUCOU-BARTHÉLEMY, Paris, Ed. du Cerf, 1956, 422 p.

Le Dr O. Karrer a publié naguère en Allemagne un ample recueil des écrits de Newman sur l'Eglise. Le livre français est moins systématique que le plan allemand et semble avoir davantage tenu compte de l'évolution de Newman. On ne saurait trop recommander la lecture de ces textes choisis. En même temps qu'ils révèlent une grande tolérance de la part du Cardinal, ils prouvent que le sens des contingences et des compromissions de l'Eglise d'ici-bas, qu'il possédait à un haut degré, manifeste, non pas un libéralisme doctrinal, mais la sûreté de la foi. Ce livre est d'actualité. Une conclusion s'en dégage : la timidité de pensée et l'intolérance sont signes de la faiblesse de la foi.

Ch. DUQUOC

Ch. JOURNET, *La volonté divine salvifique sur les petits enfants* (Coll. Textes et Etudes théologiques), 1958, Desclée De Brouwer, Paris, 195 p., 990 f.

Mgr Journet, dont chacun sait la maîtrise théologique, s'efforce dans cet ouvrage de penser la doctrine des limbes en fonction du dessein salvifique de Dieu, et de répondre ainsi à la question, si souvent agitée ces dernières années, du sort des enfants morts sans baptême.

Le Christ, écrit l'auteur, récapitule toutes choses : il sauve ce qui fut perdu en Adam. Mais tous ne participent pas également à ce salut. Au plan naturel et personnel, celui-ci s'accomplit pleinement chez les élus. Il n'en va pas de même aux limbes : il s'agit alors d'une réparation de la nature qui récupère, en vertu du mérite du

Christ, le statut qui eût été le sien sans le péché. La personne de l'enfant n'en est pas moins réprouvée. Il n'existe en effet aucun moyen de salut personnel, si ce n'est le baptême. Seule la nature humaine chez l'enfant est atteinte par le salut accordé en Jésus-Christ. Mgr Journet nous assure que telle est la docrine de foi depuis le Concile de Carthage (418), doctrine reprise dans de nombreux autres documents ecclésiastiques. Si telle est la doctrine, on comprend que Mgr Journet n'hésite pas à accuser de déviation doctrinale, c'est-à-dire, dans le cas présent, d'erreurs dans la foi, nombre de théologiens : Jean Gerson, le Cardinal Cajetan, le R. P. Héris, le R. P. Mulders, etc.

On se défend mal d'un certain malaise devant de telles accusations. Car, enfin, est-il si sûr que l'Eglise ait définitivement clos le débat ? L'interprétation que l'auteur donne du Concile de Carthage ne ralliera pas tous les suffrages (cf. l'article de M.-F. FLOERI, *Le péché originel d'après Zosime et saint Augustin,* dans *Augustinus Magister,* t. II, p. 755 ss), et certainement pas davantage celle qu'il donne de la condamnation du Concile de Pistoie, ni les notes théologiques qu'il accorde aux autres documents. A mon sens, il eût été plus sage et probablement plus conforme à la vérité de dire que l'Eglise n'a rien décidé dogmatiquement et que la question reste ouverte (cf. G. J. DYER, *Limbo : a theological Evaluation,* dans *Theological Studies,* 19, 1958, p. 32-49).

D'autre part, nous aurions aimé que Mgr Journet entreprît une étude approfondie de la médiation de l'Eglise, et qu'il ne décidât pas, sur des arguments d'autorité qui sont loin d'être convaincants, que cette médiation ne s'exprime dans l'Eglise à l'égard des enfants que par le sacrement.

Enfin, et ce sera notre principale critique, on s'étonne que dans une collection de vulgarisation un auteur puisse prétendre sans plus que la doctrine qu'il présente est rien de moins que la doctrine de foi. Le théologien averti n'est pas ému par une telle affirmation : il la situe dans le contexte historique du mouvement théologique et il la juge en fonction de ce contexte. Il peut également juger les interprétations majorantes données des textes ecclésiastiques cités. Mais le laïc, même cultivé, est incapable de faire le départ, dans ce livre, entre ce qui appartient véritablement à la foi et ce qui est interprétation théologique de l'auteur. C'est pourquoi cet ouvrage, s'il peut par sa construction synthétique rendre de grands services au théologien professionnel, n'est pas à conseiller à ceux qui n'ont pas la formation nécessaire pour juger les options prises et les interprétations historiques données.

Ch. DUQUOC

Jean MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Coll. Patristica Sorbonensia), Paris, Ed. du Seuil, 1959, 431 p.

ID., *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (Coll. Maîtres Spirituels), *Ibid.,* 1959, 187 p.

La querelle palamite qui éclata dans l'Empire Byzantin du XIVe siècle, demeure assez obscure dans ses motifs et ses conséquences pour que les historiens portent des jugements divergents sur le caractère, les activités et la doctrine de Grégoire Palamas

(1296-1459). Le P. J. Meyendorff, dans un livre d'une présentation technique impeccable, et d'une manipulation extrêmement aisée grâce à des index judicieux, retrace la carrière de Grégoire et étudie de façon approfondie sa doctrine. L'auteur situe Grégoire, moine appartenant à une grande famille de la capitale, dans la tradition de la mystique byzantine d'alors : l'hésychasme. L'hésychasme était une méthode de prière perpétuelle, ne dédaignant pas d'utiliser des moyens corporels. Les théologiens humanistes, à la suite de Barlaam le Calabrais, attaquent vigoureusement ces méthodes matérialistes, disent-ils, et leurs sectateurs, les moines ignorants. Grégoire devient le défenseur et le théologien de l'hésychasme. Barlaam l'accuse d'hérésie, mais Palamas est lavé de cette accusation par le patriarcat de Constantinople. Des complications politiques interviennent : le patriarche change d'avis ; il excommunie Palamas. Finalement le patriarche est déposé, Grégoire réhabilité, et promu évêque de Thessalonique. Vie extrêmement mouvementée qui n'empêche pas le moine hésychaste (*hêsukia* signifie *tranquillité*) d'avoir une activité littéraire considérable. Meyendorff consacre à cette œuvre un appendice très précieux, puisque une grande partie des écrits de Palamas sont inédits.

Le P. Meyendorff nous donne une analyse très fouillée de la théologie de Palamas. Celle-ci s'oppose au néo-platonisme des humanistes ; elle s'inspire du monisme biblique, elle est christocentrique, et demeure, en spiritualité, toujours éminemment concrète : Grégoire ne sépare pas la mystique de la sacramentalité. Cette théologie force l'admiration : elle est d'un bel équilibre.

On regrette cependant que les comparaisons instituées par le P. Meyendorff entre les courants humanistes à Byzance et la théologie occidentale ne soient pas pleinement justifiées : l'interprétation que saint Thomas donne du Ps. - Denys, loin de s'identifier à celle de Barlaam, se rapproche au contraire étonnamment de celle de Grégoire, contrairement à ce que dit l'auteur (p. 282). L'opposition entre l'essentialisme grec et le personnalisme des Pères apparaît un peu facile. L'exposition de la doctrine de Grégoire Palamas sur la distinction entre l'Essence divine et les Energies divines aurait gagné à être présentée de façon plus claire. Mais ce ne sont là que vétilles dans ce livre d'une grande rigueur scientifique. Le rejet de la théologie humaniste par l'Orthodoxie et le triomphe du palamisme furent-ils une issue heureuse du conflit ? Quant à cette question de fond nous garderons la même réserve que l'auteur.

Le livre de la collection « Maîtres spirituels » donne de façon simplifiée et accessible à tous l'essentiel de la thèse du P. Meyendorff.

Ch. DUQUOC

Dom Gaspar LEFEBVRE, o. s. b., *L'Esprit de Dieu dans la Sainte Liturgie* (Coll. Je sais, je crois), Paris, Fayard, 1958, 124 p.

On sait que l'auteur a lutté pour une participation plus réelle des fidèles à l'action liturgique, et que, dans ce but, il a publié un missel. Dans l'ouvrage que nous recensons, après avoir donné une définition de la liturgie et un rapide commentaire de cette définition, l'auteur, suivant le cycle de l'année liturgique et l'ordre des divers sacrements, rassemble un nombre considérable de citations décrivant de près ou de loin le rôle de l'Esprit Saint. Les commentaires de ces

textes sont savoureux. Malheureusement toute cette documentation est proposée, non élaborée. On craint que le lecteur non initié ne s'y perde.

C. D.

Pie-Raymond RÉGAMEY, o. p., *Les Anges au ciel et parmi nous* (Coll. Je sais, je crois), Paris, Fayard, 1959, 116 p.

« Y a-t-il seulement des anges ! » : ainsi commence le livre intelligent et savoureux du P. Régamey. En effet, qui croit encore aux anges ? Les poètes : Rimbaud, Rilke, Valéry, Saint-Exupéry ? Mais quels rapports entre leurs « anges » et ceux de la tradition chrétienne ! La foi est formelle cependant, mais l'auteur en sait les difficultés pour nos contemporains chrétiens. Le risque était grand en un tel sujet de les éluder et de se contenter de banalités pieuses, car, si la foi affirme l'existence des anges, elle est à peu près muette sur leurs mœurs et leur histoire. Leur spiritualité même eut longtemps dans l'Eglise des adversaires décidés. Leur nombre considérable pourrait bien n'être qu'une nouvelle illustration de l'indifférence de la Bible pour l'exactitude des chiffres. Le P. Régamey est artiste, et les arguments esthétiques qu'il avance pour rendre plausible l'existence de myriades d'anges sont contraignants dans une vision de sagesse théologique, si proche de la poésie. Nous avons l'esprit si positif que nous sommes insensibles à de telles harmonies : la dialectique de l'auteur ne persuadera que les âmes simples, qui ont l'intuition des réalités de la foi et de leurs mystérieuses correspondances, et les théologiens assez attentifs aux relations intelligibles des divers dogmes.

L'auteur consacre de non moins belles pages à la liturgie angélique, au péché de l'ange, et des croyances que nous qualifierons volontiers de populaires, il dégage les significations proprement chrétiennes : le rôle des anges dans l'histoire du salut, dans le gouvernement du monde et notre itinéraire personnel. Nous ne sommes plus tentés de sourire, nous sommes devant le sérieux du salut, l'ampleur cosmique du christianisme, la communion de l'Eglise totale, et l'imminence du monde invisible. Newman, pour qui le monde invisible était « présent, et non pas futur, et non pas distant », eût sans doute aimé un tel livre. C'est dire que nous souhaitons qu'il soit lu, et puissent les lecteurs y apprendre que la mesure des richesses de la Création n'est pas l'entendement humain, mais la largesse infinie de Dieu.

Ch. DUQUOC

IV. PROTESTANTISME

Jean CALVIN, *Lettres anglaises, 1548-1561,* Paris, Berger-Levrault, 1959, 200 p.

Agrippa D'AUBIGNÉ, *Les Tragiques* (Coll. Les cent chefs-d'œuvre), Paris, Robert Laffont, 1959, 380 p.

Charles CHENEVIÈRE, *L'Eglise de Genève de 1909 à 1959,* Genève, Labor et Fides, 1959, 132 p.

Ces trois livres sont en rapport avec le Jubilé calvinien et réformé célébré cette année. Dans un volume admirablement imprimé et présenté, Albert-Marie Schmidt a rassemblé plusieurs lettres adres-

sées par Calvin au duc de Somerset et au jeune Edouard VI, ainsi que quelques documents annexes. Ce recueil témoigne, aux yeux de son présentateur, que « les chrétiens réformés du seizième siècle, loin de se plaire, comme le prétendent certains polémistes malhonnêtes, à mettre en pièces la robe sans couture du Christ, rêvaient sans relâche dans l'angoisse de l'espérance aux meilleurs moyens de la réparer ».

Parmi les cent chefs d'œuvre de la langue française désignés par un concours radiophonique figurent *Les Tragiques* d'Agrippa d'Aubigné. La réédition de ce grand texte que nous présente l'éditeur R. Laffont est faite d'après la publication de Charles Read en 1872. Elle est précédée du rappel des dates principales de la vie du grand poète réformé.

Enfin, dans un livre rempli de documents et de renseignements de tous ordres, M. Chenevière complète et prolonge l'ouvrage classique de Henri Heyer, *L'Eglise de Genève 1535-1909*. Dans ce nouvel ouvrage on trouve utilement rassemblées non seulement une esquisse historique de l'organisation de l'Eglise réformée de Genève avec les diverses modifications de sa constitution, mais encore la liste de ses pasteurs et professeurs ainsi qu'une table biographique.

René BEAUPÈRE

G. JACOB, H. KUNST, W. STAEHLIN, *Die evangelische Christenheit in Deutschland. Gestalt und Auftrag,* Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1958, 452 p.

Cette présentation de la chrétienté protestante d'Allemagne a été faite dans un esprit à la fois de loyauté et de confiance. Les éditeurs ont réuni un nombre impressionnant de collaborateurs, appartenant aux tendances les plus diverses du protestantisme allemand, sans leur demander d'établir entre eux quelque compromis. L'ouvrage manifeste ainsi très clairement la présence de tensions internes, parfois assez vives, dans l'Eglise évangélique d'Allemagne.

Cet effort de loyauté, d'objectivité est apparu aux éditeurs comme le meilleur moyen de faire connaître, comprendre et surtout aimer l'Eglise évangélique, aussi bien par les membres actifs de la vie paroissiale, qui ont tendance à ne voir que leur communauté, que par ceux qui sont plus ou moins détachés de toute pratique religieuse.

L'ouvrage, luxueusement édité, comporte un très grand nombre d'illustrations, en général bien choisies ; dans l'esprit des éditeurs, elles ne jouent pas simplement le rôle d'un appendice secondaire et facultatif, mais elles sont là pour « représenter » la réalité d'une manière plus concrète et vivante que ne pourraient le faire les seuls textes, fussent-ils les mieux rédigés.

Cet ouvrage est indispensable à qui veut prendre une connaissance objective du protestantisme allemand.

François BIOT

Julius SCHIEDER, *D. Hans Meiser. Wächter und Haushalter Gottes,* München, Claudius-Verlag, 1956, 102 p.

Ce petit livre, qui réunit divers hommages à l'ancien évêque luthérien de Bavière, nous permet de prendre une connaissance concrète et vivante du protestantisme bavarois, des problèmes qui s'y

sont posés depuis plusieurs dizaines d'années, et de la manière dont on a essayé, et spécialement l'évêque Meiser, de les résoudre.

Gardien fidèle de son troupeau dans les années du national-socialisme, le Dr Meiser fut, de 1945 à 1955, un courageux et actif « administrateur de la maison de Dieu ».

François BIOT

Karl BARTH, *Communauté chrétienne et communauté civile* (Coll. Croire, penser, espérer), 2me éd., Genève, Labor et Fides, 1958, 78 p.

L'idée que se fait K. Barth de la communauté civile et de ses rapports avec l'Eglise se développe exclusivement à partir de sa vision de la foi, de sa théologie.

L'Eglise a charge de prêcher l'Evangile. Elle seule sait, dans la foi, que le Christ règne, qu'il est à la fois son chef et le centre de la communauté civile, et qu'ainsi l'Etat devrait fournir une analogie du Royaume de Dieu. Cette vérité révélée doit orienter sa pensée et le comportement de ses fidèles. Notons toutefois que, vivant dans ce monde « non encore racheté », l'Eglise n'est pas en situation de s'enorgueillir devant la cécité spirituelle de l'Etat : « La Parole et l'Esprit de Dieu ne sont pas plus à notre disposition dans la communauté chrétienne que dans la communauté civile » (p. 12). « La communauté chrétienne, elle non plus, ne *possède* ni l'amour, ni la foi, ni l'espérance » (p. 13).

L'Etat, lui, est « un pur instrument de la grâce divine » (p. 19). Ce monde de péché devrait être détruit. S'il ne l'est pas, c'est pure grâce, Dieu voulant, dans sa patience, qu'on y prêche l'Evangile du salut. De ce fait, l'existence de la communauté civile se poursuit, exactement, semble-t-il, comme continuent de jouer les lois de la création aux plans physique, biologique, psychologique. Par suite, « la communauté civile a pour but de protéger l'homme contre l'irruption du chaos et de lui donner ainsi du temps : temps pour la prédication de l'Evangile, pour la repentance, pour la foi » (p. 19-20 ; cf. p. 36-37). L'auteur entend bien que l'Etat assume « le soin de faire régner la justice et la paix de l'ordre temporel et d'humaniser d'une manière extérieure, relative et provisoire la vie de l'homme sur terre » (p. 27), mais, d'une part, il subordonne en fait cette fin que l'Etat tient de Dieu à la finalité propre de l'Eglise pour laquelle l'Etat est un « abri » (p. 18), et, d'autre part, ne fondant point la réalité de l'Etat dans la nature des choses, mais dans une sorte de décret divin (« une constante de la providence et de l'ordre universel de Dieu », p. 19), il réduit « le statut légal également valable et obligatoire pour tous » à un ordre « établi et garanti par la contrainte » (p. 9). Aussi la fin de la communauté civile ne détermine aucune forme : tous les systèmes politiques sont des inventions humaines dont aucune ne peut prétendre à une supériorité issue d'une correspondance plus profonde avec le droit naturel. On peut tout aussi bien opter pour le positivisme. S'il arrive qu'un système politique ou des actes de gouvernement aient quelque valeur, c'est encore grâce divine empêchant ce monde de périr. Certes, il est logique que la communauté civile cherche à fonder un droit naturel, mais cette recherche tâtonnante (p. 33) ne peut que décevoir. L'auteur

parle des « citernes crevassées du soi-dissant droit naturel » (p. 43-44). De la création qui gît dans le péché, peut-il provenir quelque chose de bon ?

Dans ces conditions, quelles vont donc être les relations de l'Eglise et de l'Etat ?

En théorie, l'Etat peut et doit fournir une parabole ou analogie du Royaume de Dieu. Avec lui, il a ceci de commun que tous deux sont une *Polis* puisque « l'objet de la promesse et de l'espérance chrétiennes n'est justement pas une Eglise éternelle, mais une cité » (p. 15). Par contre, l'Eglise a ceci de commun avec l'Etat qu'elle est « un phénomène purement humain, portant en lui toutes les marques de ce monde périssable » (p. 42). Pourtant, ayant reçu la Parole de Dieu, elle doit lui faire entendre ce qu'elle sait du Royaume de Dieu et l'aider ainsi à se régler sur lui : « Rappeler à la communauté civile ce qu'elle n'est pas capable de se rappeler elle-même » (p. 44), « exiger que la forme et la substance de l'Etat, au sein de ce monde périssable, orientent les hommes vers le Royaume de Dieu et ne les en détournent pas » (p. 45).

Aussi l'Eglise doit-elle en un sens juger l'Etat : « La communauté chrétienne « se soumet » à la communauté civile lorsque, utilisant pour critère la connaissance qu'elle a de son Seigneur qui est le Seigneur de toute la réalité, elle *discerne* (« par motif de conscience » sur le plan des possibilités extérieures, relatives et provisoires de ce cercle extérieur !) entre l'Etat juste et l'Etat injuste, c'est-à-dire lorsqu'elle fait la différence entre telle forme politique et telle autre qui lui paraît meilleure ou pire, entre l'ordre et l'arbitraire, entre le pouvoir et la tyrannie, entre la liberté et l'anarchie, la communauté et le collectivisme, les droits de la personne et l'individualisme, entre l'Etat selon *Romains*, 13 et l'Etat selon *Apocalypse*, 13 » (p. 30-31). Les critères de ce jugement sont d'ailleurs pris exclusivement dans la foi et non dans le droit naturel. A titre d'exemples, l'auteur consacre une dizaine de courts chapitres à dégager, à partir de l'Evangile « à la fois politique et prophétique » (p. 70), quelques orientations du jugement chrétien sur la vie civile. Mais, bien entendu, il exclut toute possibilité de doctrine constituée et se contente de parallélismes parfois étonnants. Ainsi « la communauté chrétienne est l'adversaire déclaré de toute politique et de toute diplomatie secrète parce qu'elle vit dans le jour du Seigneur qui l'éclaire » (chap. 22).

Ayant souligné vigoureusement que l'Eglise ne peut être politiquement indifférente et qu'il faut se réjouir des sermons qui, sans allusion politique, éclairent la vie politique, K. Barth se devait d'indiquer comment, dans la pratique, l'Eglise peut assumer sa co-responsabilité politique. Elle le fera d'autant mieux qu'elle annoncera plus purement l'Evangile et s'organisera intérieurement de façon à être exemplaire et à « parler par ce qu'elle est » (p. 74). Cela n'exclut pas, bien sûr, les prises de position publiques et l'effort de la littérature et du journalisme chrétiens. Par contre l'auteur rejette vigoureusement toute tentative de parti chrétien (Il n'est d'ailleurs pas tendre pour les partis politiques : « manifestations morbides et en tout cas accessoires », p. 66). La base d'un parti d'inspiration chrétienne n'est solide que si, « sur le plan politique, on ajoute à l'Evan-

gile un principe soi-disant chrétien mais qui n'est en réalité qu'un mélange de philosophie et de morale humaines » (p. 69). De cela K. Barth a horreur. Les chrétiens ne peuvent donc intervenir sur le plan politique « que d'une manière anonyme » (p. 68). A l'Eglise de former des personnalités qui puissent « donner à la cité des impulsions toujours nouvelles dans le sens de leur foi » (p. 75).

Apprécier cet ouvrage dépasse le cadre d'une recension. L'analyse ci-dessus (on l'espère objective) montre bien qu'un catholique ne peut souscrire à la pensée de K. Barth. Son parti-pris de tout fonder sur la seule parole et la seule grâce de Dieu aboutit à des positions qui ôtent toute consistance aux réalités temporelles. Mais c'est la théologie de la Révélation qui est en cause : un débat sur les conséquences de ce choix initial serait ici déplacé et stérile. Au moins peut-on souscrire à telle ou telle position pratique de l'auteur. Et admirer sincèrement et respectueusement la vigueur de sa foi en Jésus-Christ.

Claude BOURGIN

Helmut THIELICKE, *Ethik des Politischen* (Theologische Ethik, II, 2), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1958, XXIII + 787 p.

Le professeur Thielicke pensait consacrer à la politique un chapitre de sa *Morale théologique ;* c'est un gros volume que, sans l'avoir voulu, il nous propose. Il convient de saluer comme il le mérite cet esprit d'entreprise, malheureusement trop rare. L'auteur s'est laissé entraîner par l'urgence de la réflexion politique, dans une époque et dans un pays qui ont connu et connaissent encore tant de difficultés ; mais l'intérêt de son ouvrage déborde largement le cadre des préoccupations allemandes et ce sont les problèmes fondamentaux de la vie politique qui sont examinés, avec un grand souci de fidélité évangélique et d'information historique.

Quatre parties divisent cet ouvrage. Dans la première, l'auteur expose la problématique moderne d'une morale politique ; trois concepts retiennent son attention : démocratie, totalitarisme idéologique, autonomie du politique. La deuxième partie détermine l'essence de l'Etat, but et moyen de l'existence individuelle, communauté morale et détenteur de la puissance. La troisième partie examine deux situations-limites : la résistance à l'Etat et la guerre ; les problèmes les plus brûlants sont ici abordés avec courage : légitimité de la révolution, valeur du serment de fidélité à l'Etat, obéissance militaire, problème de la guerre et de la paix à l'ère atomique... Dans la dernière partie, H. Thielicke, qui s'est inspiré, tout au long de son travail, de la théologie luthérienne, décrit les points de vue catholique et calviniste. Ce n'est pas le moins intéressant de cet ouvrage. On estimera peut-être que l'auteur gauchit quelque peu la théologie catholique en voulant y découvrir une visée théocratique. Au moins les divergences entre catholicisme et luthéranisme deviennent-elles très claires ; elles viennent essentiellement de la reconnaissance ou du rejet d'un droit naturel ; le catholicisme, note l'auteur, en se réclamant du droit naturel, est porté à mettre l'accent sur les *institutions* politiques, tandis que le luthéranisme insiste avant tout sur l'obéissance chrétienne de l'*homme d'Etat.* N'est-ce pas reconnaître qu'on ne se

réclame ici que d'une *théologie* politique tandis que là on postule une *philososophie* politique, et qu'à tout prendre le reproche de visée théocratique atteint plus justement le luthéranisme ?

Cet ouvrage de valeur demeurera nécessairement inaccessible à nombre de lecteurs. Il faut souhaiter, du moins, qu'il soit étudié par ceux qui ont à charge d'enseigner la théologie morale.

J.-Y JOLIF

V. DIVERS

D. H. GOETZ, *Satan, l'ennemi de l'homme* (Coll. Siècle et Catholicisme), Paris, Mame, 1958, 183 p., 595 f.

Cet essai, dit la présentation, ne s'adresse qu'aux chrétiens, car, avec les incroyants, on n'échange que de « vagues propos ». Malheureusement, même pour des chrétiens, le livre est pénible à lire. Le langage et le style en sont étranges : on n'a pas osé traduire le titre allemand : « Satan, l'ennemi de l'homme de verre », c'est-à-dire du Christ. La pensée n'est pas moins surprenante : l'auteur reconnaît trois formes de l'action de Satan : le nazisme, qui s'est effondré, le bolchevisme qui « résiste plus longtemps », le surréalisme. C'est donc celle qu'il étudie. Sans nous convaincre.

C. B.

Saint FRANÇOIS DE SALES, *Mémorial sur l'Eglise* (Coll. Les écrits des Saints), Namur, Ed. du Soleil Levant, 1958, 190 p., 510 f.

On trouve en ce petit ouvrage la première partie des *Méditations sur l'Eglise,* recueil (posthume) des tracts que composa François de Sales pour atteindre les protestants du Chablais au cours de la célèbre mission où il entreprit de rétablir la foi catholique en ce canton d'un diocèse dont il n'était pas encore évêque. Controverse, donc, mais courtoise et toute imprégnée de tradition. Pour nous, qui sommes plus éloignés des luttes de la Contre-Réforme, catéchèse claire et vivante.

C. B.

Saint FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu,* Nlle édition abrégée par le chanoine DESJARDINS, Paris, Desclée et Cie, 1958, 317 p.

On a tenté de présenter au public, en cet ouvrage, un abrégé de l'œuvre la plus importante de l'évêque de Genève. L'entreprise est heureuse car les deux volumes des œuvres complètes qui contiennent le dit traité sont difficilement accessibles. Le travail d'abréviation n'a pas dû être facile : il est pourtant bien fait. Sans remplacer la lecture complète, il rendra service.

C. B.

Giorgio LA PIRA, *Esquisses pour une politique chrétienne* (Coll. Tribune libre), Paris, Plon, 1958, 84 p., 300 f.

Cet ouvrage groupe, à la suite d'un portrait de G. La Pira par son traducteur, des extraits de discours et une lettre.

Aucun de ces textes n'envisage les techniques de l'action politique, tous définissent l'orientation que certaines vérités religieuses

suggèrent de donner à cette action. Florence, comme toute ville, est l'image de la cité du Dieu vivant. Elle ne sera une cité humaine que si la politique municipale est l'œuvre d'hommes qui vivent selon l'évangile de l'amour fraternel.

C. B.

R. SCHNEIDER, *Le Saint, maître de l'histoire* (Présence de saint François 5), Paris, Ed. franciscaines, 1958, 111 p.

Kajetan ESSER, o. f. m., *Thèmes spirituels* (Présence de saint François 6), *Ibid.*, 1958, 200 p.

Eloi LECLERC, o. f. m., *Sagesse d'un pauvre* (Présence de saint François 7), *Ibid.*, 1959, 144 p.

Le titre de la collection « Présence de saint François » dit assez l'orientation de ces ouvrages : les auteurs essayent de dégager de la figure de saint François ce qui peut nous aider à vivre intégralement l'esprit de l'Evangile dans notre monde dominé par la technique et la science.

Le texte de R. Schneider, *Le saint, maître de l'histoire,* publié en allemand pendant le nazisme, prend l'exemple de François d'Assise pour montrer qu'en réalité, c'est « le combat pour la Foi qui est le sommet de l'Histoire ». « Car au centre de l'Histoire se dresse le Seigneur... Et en s'approchant du Seigneur, en acceptant dans la souffrance son commandement et sa vie, en allumant chez d'autres la flamme de cette vie, François était appelé à une action incomparable dans l'histoire ».

Les deux autres ouvrages nous seront précieux pour prendre une meilleure connaissance de la vraie spiritualité de saint François.

F. B.

P.-A. LIÉGÉ, *Jeune homme, lève-toi !* (Coll. L'Evangile au XXe siècle), Paris, Ed. du Cerf, 1959, 288 p.

Le Père Liégé a réuni dans ce livre un ensemble d'articles qu'il avait publiés dans la revue *La Route* lorsqu'il était aumônier national de cette branche du scoutisme.

Il est très heureux que ces entretiens simples et directs aient été regroupés. Ils seront ainsi plus facilement accessibles aux jeunes gens, et les aideront à redécouvrir, au seuil de l'âge adulte, les exigences du Christ, à méditer de façon personnelle et vraie son message, présenté ici en style vivant et, pour employer une expression moderne, percutant, à vivre quotidiennement de son esprit de perpétuelle nouveauté.

Les adultes eux-mêmes ne perdront pas leur temps à ouvrir ce livre et à y découvrir des aspects anciens, mais qui n'en sont pas moins nouveaux, de leur Foi chrétienne.

F. B.

R. SCHNEIDER, *Les saintes femmes* (Coll. Prière de l'Art), Traduction de R. GIVORD, Paris, Desclée De Brouwer, 1958, 20 p. + 44 reproductions dont 8 en couleurs.

Ce petit livre évoque par le texte et l'image « les citoyennes de Jérusalem vivant à Babylone », des réalistes que la force de Dieu traverse et dont la vie manifeste « la vérité foncière de leur époque » jugée par rapport au Royaume de Dieu. L'auteur s'attache à décrire la sainteté de la femme, en qui la vie commence humainement et divinement puisque Marie, la première, consentit en notre nom au salut. La méditation suit les images et y renvoie. Tout cela est à la fois très beau et trop court. On rêve, en fermant ce livre, d'une hagiographie intelligente.

C. B.

Marc ORAISON, *Devant l'illusion et l'angoisse,* Paris, A. Fayard, 1958, 185 p., 600 f.

Cet ouvrage se propose de confronter les données de la psychologie clinique issue des travaux de Freud avec la révélation chrétienne. Il ne s'agit pas cependant d'un travail hautement technique, mais d'une présentation élémentaire : la question est traitée par les sommets. Le livre ne perd pas pour autant son intérêt ; il aura simplement une audience plus large.

Les réflexions proposées touchent des sujets évidemment essentiels. La psychologie issue des techniques analytiques montre que l'homme est fait pour aimer dans l'oblation de soi : les cas pathologiques qui fournissent la matière de ses observations se révèlent en effet des « malades de la coexistence ». Or la révélation proclame que Dieu vient rétablir le dialogue entre lui et les hommes et par là entre les hommes eux-mêmes.

L'individu passe par des crises successives qui lui permettent de conquérir peu à peu son autonomie en dépassant le confort des dépendances primitives et en surmontant l'angoisse d'avancer dans l'inconnu. Si ces crises douloureuses se terminent mal, il se fixe à l'étape mal liquidée, régresse à un stade d'affectivité infantile. A un autre plan le christianisme révèle que le seul moyen de rédemption est la croix, mort à soi-même.

Le terme de toute évolution affective, selon la psychologie clinique, est le couple stable dans un amour unique. N'est-ce pas à garantir cet idéal de la nature que travaille la grâce du mariage, tout en donnant à l'union des époux valeur de signe du Royaume de Dieu ?

Bien des hommes demeurent infantiles, fixés par la névrose dans des réactions d'enfance mal liquidée face à des pères tyranniques ou à des mères castratrices. Dieu, lui, se présente comme le Père qui appelle chaque personne sans contrainte à la liberté.

Finalement, la psychologie clinique condamne le légalisme rationaliste : elle appelle une morale où l'exigence d'amour est l'essentiel. Mais précisément dans le christianisme « c'est la mystique qui entraîne la morale, et non la morale qui s'érige en mystique ».

L'auteur se garde bien d'ériger les convergences qu'il souligne en système apologétique. Elles sont pourtant saisissantes pour tout esprit non prévenu... et quelque peu initié. Dieu veuille qu'elles éclairent nombre d'éducateurs, de parents et de confesseurs.

Claude BOURGIN

J.-M. PERRIN, O. P., *Consécration à Dieu et présence au monde : les instituts séculiers* (Coll. Présence chrétienne), Paris, Desclée De Brouwer, 1957, 158 p., 480 f.

On parle parfois des « religieux dans le monde ». Le livre du P. Perrin est très propre à dissiper cette idée fausse, et, plus généralement, à renseigner sur les instituts séculiers.

A partir des textes pontificaux, il discerne leur vraie nature. Ils sont faits « pour donner à Dieu et au monde de vrais prêtres séculiers, de vrais laïques ». Le but est certes la perfection de la vie chrétienne, mais de la vie chrétienne *en plein monde*. Cette vie est réglée, mais selon des moyens propres qui concrétisent de façon souple l'inspiration des conseils évangéliques et créent un style de vie qu'on ne saurait assimiler ni en droit, ni en fait, à la vie religieuse. Or la tentation est grande d'adapter la spiritualité de cette vie aux instituts séculiers et ainsi de les altérer indûment par un retrait excessif de la vie du monde qui irait à l'encontre de la vocation à un rayonnement apostolique authentiquement laïque, dont l'Eglise a tant besoin et qu'elle désire expressément, les dernières décisions romaines sur l'apostolat en milieu ouvrier le laisse clairement entrevoir.

Clair, ferme et lisible, le livre du P. Perrin aidera certainement à ne pas s'engager sur de fausses pistes.

Claude BOURGIN

René GUERRE et Maurice ZINTY, *Nous voulons voir le Christ,* Paris, Ed. ouvrières, 1959, 258 p., 510 f.

Les auteurs de ce livre, aumôniers de J.O.C., ont voulu aider les jeunes du monde ouvrier et beaucoup d'autres à comprendre à la fois les sentiments du Christ et le comportement des chrétiens qui entendent le suivre.

Ce propos commande la construction de chaque chapitre. Une première partie décrit l'attitude du Christ et donne mainte référence à l'Evangile. Puis sont rapportés des faits de la vie quotidienne des jeunes du monde ouvrier pour nous restituer le climat chrétien d'aujourd'hui. Enfin, des réflexions prolongent ces exemples et une prière liturgique permet de passer de la méditation à l'oraison.

L'ensemble est excellent et donne bien le sens des valeurs évangéliques. Ajoutons que le caractère uniquement ouvrier des exemples cités n'est jamais irritant et que le livre mérite ainsi un public beaucoup plus large, surtout parmi les jeunes.

C. B.

Joseph GÉRAUD, P. S. S., *Itinéraire médico-psychologique de la vocation,* Le Puy-Paris, Xavier Mappus, 1959, 94 p.

C'est un « bref itinéraire » que l'auteur, docteur en théologie et en médecine, nous présente dans la première partie, relativement très courte, de son livre. Les « notes complémentaires », pour la plupart des textes et des documents officiels, en forment la seconde partie. L'ouvrage peut servir d'introduction rapide à l'éude des problèmes médicaux et psychologiques qui se présentent dans les premières années de vie religieuse dans les séminaires.

F. B.

Dictionnaire de Spiritualité, fasc. XXVI-XXVII : Eglise-Episcopat, Paris, Beauchesne, 1959, 512 col.

Ce fascicule contient, parmi de nombreuses notices, plusieurs articles inportants : la fin de celui qui est consacré à l'Eglise (figures et sens de l'Eglise, avec une étude de l'ecclésiologie et du sens ecclésial hors de l'Eglise catholique : ce qui est dit de l'ecclésiologie protestante nous paraît un peu court) ; des réflexions du P. Tonneau sur l'égoïsme ; deux études sur l'Egypte (pharaonique et chrétienne) ; d'excellentes pages du P. Berrouard sur l'enfance spirituelle dans l'Ecriture et chez les Pères, et dans la tradition par les PP. Bernard et François de Sainte-Marie. Le fascicule se termine par le début d'une étude du P. Lécuyer sur l'épiscopat.

R. B.

Zanko, chef tribal, Traditions, coutumes et légendes des Tsiganes chalderash, Textes recueillis par le P. CHATARD, présentés par M. BERNARD, Paris, La Colombe, 1959, 208 p., 960 f.

Le P. Chatard publie les récits que lui fit un vieux tsigane, Zanko. Ce sont d'abord les traditions de ses ancêtres : elles expliquent le sort errant les tribus. Ensuite, des contes pleins de fraîcheurs, de surnaturel et de poésie. Sans doute le lecteur sera-t-il dérouté par le syncrétisme étonnant de ces traditions. Il ne goûtera toute la saveur de ces vieilles légendes populaires de type oriental que s'il abandonne pour quelques heures la rigueur et la logique occidentales. Cependant ces légendes et traditions sont de nature à éclairer l'histoire comparée des religions.

Ch. DUQUOC

L'homme au regard de la Foi, Paris, Editions ouvrières, 1958, 275 p., 690 f.

Ce livre réunit un certain nombre de conférences sur des problèmes d'anthropologie chrétienne. Il forme une encyclopédie de lecture facile dont voici les principales têtes de chapitres : origines de l'homme ; anthropologie biblique ; unité du composé humain ; instincts, tendances et liberté ; enracinement de la personne humaine; le travail et l'homme ; le racisme ; le corps et la communication des consciences ; la consécration du corps ; l'ascèse chrétienne ; le corps comme obstacle ; la mort ; la résurrection.

Certaines de ces conférences ne sont que des canevas. De la lecture de ces articles, on retire quelques idées claires, capables sans doute de débrouiller certains problèmes urgents.

Ch. DUQUOC

Bernhard WELTE, *Ueber das Böse* (Quaestiones disputatae 6), Freiburg, Herder, 1959, 56 p.

Le Dr Bernhard Welte, professeur de théologie à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, confronte ici la conception du mal selon saint Thomas d'Aquin, avec les idées de certains philosophes ou penseurs de l'époque moderne, notamment Schelling et Kierkegaard. On sera frappé par la parenté de ces diverses conceptions, dans lesquelles l'auteur nous fait pénétrer non par un simple exposé historique, mais par un ensemble de réflexions personnelles. Le livre se

termine par la citation de quelques-uns des textes les plus importants de saint Thomas sur le mal, extraits du *De Veritate.*

F. B.

Paul OVERHAGE, *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen,* (Questiones disputatae 7), Freiburg, Herder, 1959, 103 p.

A partir des découvertes les plus récentes de la paléontologie, l'auteur, jésuite allemand, spécialiste de l'anthropologie, essaye de répondre aux questions touchant à l'origine de l'homme et à l'apparition de l'esprit dans le monde. Il ne s'agit pas ici directement d'une réflexion théologique ou philosophique, mais d'un exposé scientifique, qui cherche à percevoir à son niveau la différenciation entre la corporéité proprement humaine et celle des animaux même les plus proches biologiquement de l'homme.

Dans une première partie, en insistant sur l'unité du composé humain, Karl Rahner justifie la publication d'un ouvrage scientifique dans une collection consacrée à des questions théologiques.

F. B.

Saint AUGUSTIN, *Le visage de l'Eglise* (Coll. Unam Sanctam 31), textes choisis et présentés par Hans Urs VON BALTHASAR, trad. française par Th. CAMELOT et J. GRUMEL, Paris Ed. du Cerf, 1958, 342 p.

La Rédemption, l'Eglise dans l'ancienne Alliance, le Christ et l'Eglise, l'année de l'Eglise, les sources du salut, membres et fonctions, l'Eglise est amour, le scandale, l'espérance de l'Eglise : telles sont les têtes de chapitre sous lesquelles ont été groupés des extraits de l'œuvre prêchée de saint Augustin. Choix très heureux qui met vraiment en valeur le sens de l'Eglise que possédait à un haut degré l'évêque de Hippone. C'est l'aspect le plus vivant de l'ecclésiologie augustinienne qui nous est ainsi transmis. Une belle introduction de Hans Urs von Balthasar esquisse précisément les grandes lignes de cette ecclésiologie si riche.

R. B.

René CARPENTIER, s. j., *La Vie religieuse. Documents pontificaux du règne de Pie* XII (Coll. Documentation catholique. Qu'en pense l'Eglise ?), Paris, Bonne Presse, 1959, 320 p., 835 f.

Le P. Carpentier classe en quatre grandes sections (nature de la vie religieuse, renouvellement et adaptation, services de l'Eglise, *ut sint unum)* les principaux documents du règne de Pie XII concernant la vie religieuse ; et il les commente sobrement. L'ouvrage est complété par une liste chronologique de tous les documents romains relatifs aux états de perfection publiés sous Pie XII. Laïcs et ecclésiastiques auront intérêt à utiliser cet important recueil.

J. N.

Répertoire général des films 1959, Paris, Ed. Penser vrai, 1959, 416 p.

Comme chaque année, on trouvera dans ce recueil, d'une part, l'analyse des films les plus récents, d'autre part la cote attribuée par la Centrale catholique du cinéma à tous les films actuellement en exploitation.

J. N.

LIVRES REÇUS

Stephane BERGHOFF, *L'Evangile dans la vie quotidienne,* Mulhouse, Salvator, 1959, 230 p., 850 f.

Jacques BLOT, *Le monde animal, aperçus synoptiques,* Paris, Ed. de l'Ecole, 1959, 105 p.

Jacques BLOT, *Le monde animal, Ibid.*, 1959, 490 p.

Andrée BOURÇOIS-MACÉ, *Du carnet de Mamie,* Saint-Brieuc, Les presses bretonnes, 1959, 109 p.

A. BOYER, *Notre Credo d'enfant de Dieu,* Paris, Ed. de l'Ecole, 1958, 209 p.

C. BRÉARD, *Mathématiques,* 6e Paris. Ed. de l'Ecole, 1958, 323 p.

C. BRÉARD, *Mathématiques, 2e, Ibid.*, 1959, 702 p.

Fr. Valentin - M. BRETON, *Va en paix* (Coll. Sources vives), Paris, Ed. franciscaines, 1958, 160 p., 330 f.

Fr. Valentin - M. BRETON, *Chemins de croix* (Coll. Sources vives) *Ibid.*, 1959, 144 p. 390 f.

Marie FARGUES, *Le livre de messe de l'enfance,* Tours-Paris, Maison Mame, 1958, 188 p. 660 f.

Myriam de G., *Encensoirs d'Or,* Paris Spes, 1958, 153 p.

R. P. JULIEN-EYMARD D'ANGERS, *Réflexions sur la vie chrétienne,* Blois, N. D. de la Trinité, 1959, 218 p.

M.-Th. LOUIS-LEFEBVRE, *Ecrits spirituels et paroles de l'Abbé Huvelin,* Paris, Lethielleux, 1959, 200 p., 780 f.

Pierre MICHEL, *La composition française au baccalauréat et en propédeutique,* XVIe *et* XVIIe *siècle,* Paris, Ed. de l'Ecole, 1957, 365 p.

Pierre MICHEL, *La composition française au baccalauréat et en propédeutique,* XVIIIe et XIXe *siècle, Ibid.*, 1958, 474 p.

Pierre MICHEL, *Initiation à la composition française, classes de IIe et Ire, Ibid,* 1959, 72 p.

Charles ROSSET, *Textes Latins, classes de 4e et 3e, Ibid.*, 1959, 288 p.

Louis RUY, *Elévations au cours du cycle liturgique,* Paris, Lethielleux, 1959, 156 p., 600 f.

BIBLIOTHÈQUE DE SCIENCES RELIGIEUSES DU CARDINAL WYSZYNSKI

Le Cardinal Primat de Pologne nous adresse un appel. Il souhaiterait compléter sa collection de *Lumière et Vie.* Nous ne pouvons malheureusement pas fournir les numéros suivants qui sont rigoureusement épuisés : 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 22, 23. Un de nos lecteurs accepterait-il de faire don de ces numéros à la Bibliothèque de Sciences religieuses de Varsovie ? Qu'il se mette en rapport avec nous : nous lui donnerons les indications utiles. Merci.

Pour la Semaine de l'Unité

LE CONCILE ŒCUMÉNIQUE

Notre prochain numéro, consacré au Concile œcuménique, paraîtra pour la Semaine de l'Unité.

Vous y trouverez, parmi d'autres articles :

— Brève histoire des Conciles œcuméniques, par Th. CAMELOT et B. CARRA DE VAUX SAINT-CYR ;

— Qu'est-ce qu'un Concile œcuménique?, par J. HAMER;

— Le Concile, l'Eglise et... les « Autres », par Y. CONGAR ;

— Pourquoi, dans le passé, les Conciles d'Union ont-ils échoué ?, par R. GEREST.

Ne manquez pas de vous procurer aussi, si vous ne les avez pas encore, deux numéros de *Lumière et Vie* précédemment parus :

CHRÉTIENS SÉPARÉS DEVANT L'ŒCUMÉNISME

ASPECTS DU PROTESTANTISME

Le Gérant : J.-Y. JOLIF
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 4me trimestre 1959

LVMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PUBLIEE CINQ FOIS PAR AN
SOUS LA DIRECTION D'UN GROUPE
DE DOMINICAINS DE LA PROVINCE
DE LYON

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du 1er Janvier.

	Ordinaire	Soutien	Le numéro
France	**15 NF** (1.500 f.)	**20 NF** (2.000 f.)	**3,50 NF** (350 f.)
Etranger	**18 NF** (1.800 f.)	**25 NF** (2.500 f.)	**4,00 NF** (400 f.)

CORRESPONDANTS A L'ETRANGER

Suisse : Columban Frund, 14, rue du Botzet, Fribourg, C. C. P. IIa 1975

Belgique et Luxembourg : La Pensée Catholique, 40, avenue de la Renaissance, Bruxelles, C. C. P. 1291-52

Pays-Bas : H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem, C. C. P. 85843

Italie : Pia Società San Paolo, 8, via Pio Decimo, Rome, C. C.P. 1.18976

U. S. A. et Canada : Periodica, 5090, avenue Papineau, Montréal 34

*

Pour tout changement d'adresse, ne pas oublier de joindre à l'ancienne bande 3 timbres de 25 f. ou 3 coupons-réponses internationaux.

Prière de joindre un timbre à toute lettre demandant une réponse, et d'inscrire au dos des mandats notre référence ou les indications utiles.

Pour les réabonnements, utiliser notre C. C. P. de préférence aux chèques bancaires.

Toute la correspondance et tous les ouvrages à recenser doivent être adressés sans mention personnelle à

LVMIERE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2me

Tél. 37-49-82 — C. C. P. Lyon 3038.78

LVMIÈRE ET VIE

Cahiers encore disponibles

1953	8.	*Crise de la Morale*	250 f.
	9.	*Jésus Fils de Dieu, d'après le N. T.*	250 f.
	11.	*La fin du monde est-elle pour demain ?*	400 f.
1954	14.	*De l'existence de Dieu*	250 f.
1955	19.	*Chrétiens séparés devant l'œcuménisme*	250 f.
	20.	*Réflexions sur le travail*	250 f.
	21.	*La morale du Nouveau Testament*	250 f.
	24.	*De l'immortalité de l'âme*	250 f.
1956	25.	*L'Islam*	250 f.
	26.	*Le Baptême dans le Nouveau Testament, I*	250 f.
	27.	*Le Baptême dans le Nouveau Testament, II*	250 f.
	28.	*Où en est le communisme français ?*	250 f.
	29.	*La Sainte Trinité, I*	250 f.
	30.	*La Sainte Trinité, II*	250 f.
1957	31.	*L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*	250 f.
	32.	*Suicide et euthanasie*	250 f.
	33.	*Réflexions sur le miracle*	250 f.
	34.	*L'évolution humaine*	250 f.
	35.	*Transmission de la foi et catéchèse*	400 f.
1958	36.	*Le Rédempteur*	300 f.
	37.	*Israël*	300 f.
	38.	*La guerre*	300 f.
	39.	*L'argent, I*	300 f.
	40.	*Aspects du protestantisme*	300 f.
1959	41.	*L'espérance*	350 f.
	42.	*L'argent, II*	350 f.
	43.	*Conception chrétienne de la femme*	350 f.
	44.	*Amour de Dieu, amour des hommes*	350 f.

Cahiers à paraître

	45.	*Le concile œcuménique*
1960	46.	*La prédication*
	47.	*La conversion*
	48.	*La condition de créature*
	49.	*Autorité et pouvoir*
	50.	*Actualité de la doctrine chrétienne*

Les prix indiqués sont valables pour la France et la Communauté.
Pour l'étranger ils doivent être majorés de 50 f.

PRIX : France, **350** f.
Etranger, **400** f.